Zweiter Teil

Die philosophischen Lehrbegriffe in ihrem Zusammenhange dargestellt

Daß es eine eigene Lehre Eckeharts überhaupt gebe, wird nicht durchaus anerkannt. So sagt z. B. Rudolf Eucken in seinem berühmten Buche „Die Lebensanschauungen der großen Denker" von Eckehart, den er als einen „großen Zauberer des Wortes" rühmt:

„In seiner Lehre will er sich nicht von der Scholastik und Thomas trennen, und auch seine Mystik bietet dem, mit den geschichtlichen Zusammenhängen Vertrauten kaum etwas Neues (!); sie enthält dieselbe Verwebung logischer Abstraktion und religiösen Gefühles, die seit Plotin unzählige Gemüter beherrschte; ihr droht dieselbe Gefahr, mit der Abstreifung aller Besonderheit auch allen Inhalt einzubüßen und ins Gestaltlose zu fallen"[1].

Solche und schlimmere Ablehnungen ließen sich noch viele anführen. Denifle, der als Entdecker der lateinischen Schriften Verdienste hat, scheute sich sogar nicht, Meister Eckehart einen „Wirrkopf" zu nennen. Das muß man leider als einen Aufstand derselben geistigen Unterwelt, welche den großen Meister seinerzeit zu Fall brachte, hinnehmen und mag es von da aus begreiflich finden. Bedauerlicher scheint es aber, wenn selbst ein Meister der Kirchengeschichte wie Albert Hauck sich der Meinung, Eckehart biete nichts Eigenes, nicht entziehen kann. Er sagt:

„Soviel Eckhart von Scholastik und Mystik gelernt hat, die beherrschenden Gedanken verdankte er weder dieser noch jener. Sie sind auch nicht sein Eigentum. Fragt man, woher er sie entnahm, so ist die Antwort ...: aus dem Neuplatonismus"[2].

Diese falsche Auffassung ist so verbreitet, daß ihm sogar Verfasser, die Eckehart hoch einschätzen, „monistische Immanenzlehre", das will sagen (neuplatonischen) Pantheismus, vorwerfen[3].

Bei solchen und ähnlichen Ansichten brauchen wir uns aber hier nicht aufzuhalten, da sie im folgenden von selbst widerlegt werden. Es wird sich vor allem zeigen, daß Eckehart wie jeder große Mystiker zuletzt nur aus seinem eigenen Erleben schöpfen und das Erlebte auch nur aus seinem eigenen Denken deuten konnte.

Dennoch ist an solchen Meinungen, wie sie Eucken, Hauck und viele andere äußerten, etwas Wahres: es pflegt nämlich der große

---

[1] 13. u. 14. Aufl., Berlin und Leipzig 1919, S. 252.

[2] Kirchengeschichte Deutschlands, V. Teil, Leipzig 1920, S. 280.

[3] So Adolph Lasson bis zuletzt. Siehe § 47 in: Überweg-Baumgartner: Grundriß der Geschichte der Philosophie, Berlin 1915, Bd II, S. 643. Auch sagt Lasson (S. 637), Eckhart wäre „fast in allen Punkten" von den „Lehren früherer, insbesondere (von) dem Pseudo-Areopagiten, Augustin, Thomas, (dem) Liber de causis und Proklus" abhängig!

Mystiker, und Eckehart im besonderen, der Errichtung eines Begriffsgebäudes keine Sorgfalt zu widmen. Dies, wie schon früher gesagt, aus dem einfachen Grunde, weil sein ganzes Streben auf die Hinleitung zum inneren mystischen Erleben selbst gerichtet ist, das Begriffliche daher keine besondere Anteilnahme mehr findet!

Das bedeutet jedoch nicht, daß es an begrifflichen Bestimmungen der inneren mystischen Erfahrung wirklich fehlte. Im Gegenteile, es finden sich viele und durchdringende begriffliche Auseinandersetzungen in Eckeharts Werken; nur daß es dabei selten auf die begrifflichen Zusammenhänge, auf ein Begriffsgebäude abgesehen ist, vielmehr auf die mystischen Zustände selbst! Der Schlüssel für diese Sachlage der „Abhängigkeit" liegt darin: wo es sich um die mystischen Grunderlebnisse handelt, wendet Eckehart seine ganze Denkerkraft zur Bestimmung des innerlich Erfahrenen an; wo es sich dagegen um abgeleitete Begriffe und gar um äußerliche Tatsachen handelt, folgt er einfach den überkommenen Begriffen, nämlich der scholastischen Lehre seiner Zeit, dem Thomismus, noch mehr aber dem Augustinismus oder Platon und Aristoteles.

Überall, wo es dem Meister um das ursprüngliche Gut des heimlichen Lebens der Seele geht, zeigt er sich als einer der größten Denker aller Zeiten; überall aber, wo es sich um Abgeleitetes handelt, bringt er nicht die nötige Anteilnahme auf und übernimmt daher oft das vorgefundene Geistesgut. Dies ist kein Widerspruch, sondern aus dem Wesen der Sache zu erklären.

Wenden wir uns der Darstellung der Lehre Eckeharts selbst zu, so ist es nach dem Gesagten klar, daß wir auseinanderzuhalten haben: erstens das mystische Erlebnis als die Wurzel von allem; zweitens das Begriffsgebäude selbst, bei welchem es wieder gilt, den formellen Anfangsbegriff, von dem sich alles weitere ableiten läßt, zu suchen.

Dies wird aber nicht nur von jenen mißachtet, die, wie Eucken, Eckehart mißverstehen, sondern auch von jenen, die ihn aufbauend behandeln und seinen Gedanken liebevoll nachgehen. Die Darstellung der Lehre litt bisher daran, daß man den Begriffszusammenhang bei Eckehart nicht herzustellen vermochte. Lasson suchte eine Anweisung bei Eckehart selbst und glaubte sie in der Stelle zu finden: „Wenn ich predige, so pflege ich zu sprechen von Abgeschiedenheit ... Zum andern Male, daß man wieder eingebildet werde in das einfältige Gut, das Gott ist. Zum dritten Male, daß man gedenke der großen Edelkeit, die Gott an die Seele hat gelegt ... Zum vierten Male, von göttlicher Natur Lauterkeit ..."[1]. Andere folgten ihm darin bis heute. Allein es ist offensichtlich, Eckehart spricht hier aus, was ihm besonders am Herzen liegt, will aber keineswegs damit den begrifflichen Zusammenhang seiner Lehre, keineswegs sein philosophisches Begriffsgebäude kennzeichnen. Die „Wiedereinbildung der Seele in Gott" (sonst auch „Geburt Gottes in der Seele" von Eckehart genannt) ist zudem kein Begriff, sondern das Grunderlebnis der Unio mystica, „Abgeschiedenheit" ist kein aus begreiflichen Lehrzusammenhängen hervorgehender Begriff, sondern ein Zustand, der zum mystischen Erleben hinführen soll (und allerdings begrifflich bestimmt wird). Will man den rechten Faden finden, so darf man nicht, was Erlebnis ist, als Begriff behandeln und nicht, was abgeleiteter Begriff ist, als ursprünglichen. Vielmehr muß Erlebnis, erste begriffliche Deutung im Urbegriff — und abgeleitete begriffliche Weiterführung auseinandergehalten werden. Tut man das, dann kommt Klarheit in die Verworrenheit.

[1] Pf. 91, 24.

Erster Abschnitt

Die Grundlagen

I. Das mystische Erlebnis als Grundlage der Philosophie Meister Eckeharts

Nach allem Gesagten haben wir nun zuerst den Nachweis des mystischen Erlebnisses als desjenigen zu erbringen, das bei Eckehart vor aller Begriffsbildung steht, weil es selbst nur ein unmittelbares Innewerden, nicht aber schon ein begriffliches Erkennen in sich schließt. Es ist das unmittelbare Innewerden einer übersinnlichen Wirklichkeit, auf welche nur nachträglich, nur mittelbar die Verstandeskategorien angewendet werden können. Es ist unbegreiflich, daß man dieses Unmittelbare und die nachträgliche deutende Vermittlung bei Meister Eckehart (wie bei allen Mystikern) nicht trennte.

Am einfachsten führen wir eine Anzahl von Stellen bei Eckehart an, die sich durch Erwähnung des „Lichtes" als Hinweise auf das mystische, in sich noch begrifflose Erleben ausweisen. Denn „Licht" ist bekanntlich stets ein Zeichen mystischer Zustände. So heißt es bei Pfeiffer:

„Diss liehtès wirt der mensche wol gewâr. Swenne er sich ze gote kêret, alzehant glestet unde glenzet in ime ein lieht unde gît ime zerkennende, waz er tuon unde lâzen sol ... ‚Wannân von weistû daz?' Sieh, daz merke. Dîn herze wirt dicke berüeret unde gekêret von der welte. Wie möhte daz beschehen wan mit dirre înliuhtunge? Daz ist sô zart und sô gelüstlich, daz dich alles des verdriuzet, daz got oder götlich niht enist."[1]

[1] Pf. 12, 10: Dieses Lichtes wird der Mensch wohl gewahr. Wenn immer er sich Gott zuwendet, so gleißt und erglänzt sogleich ein Licht in ihm und gibt ihm zu erkennen, was er tun und lassen soll .... ‚Woher weißt du dies?' Sieh, gib acht! Dein Herz wird oft angerührt und von der Welt abgewendet. Wie könnte das geschehen, wenn nicht durch jene Einleuchtung? Das geschieht so zart und lustvoll, daß dich alles das verdrießt, was nicht Gott oder göttlich ist.

In immer neuen Wendungen spricht Eckehart von „diesem Lichte". Im folgenden deutet er die Plötzlichkeit des Eintretens der Erleuchtung, die man im Mittelalter „inslac" (Einschlag) nannte, an:

„Eyâ, möhte ich des ein zeichen haben, dâ bî ich möhte wizzen, daz ez geschehen wêre? Jâ, sicherlîche! wârer zeichen wol driu. Der wil ich nû einz sagen ... Als wir vinden ein glîchnüsse an dem tunre. Wen er triffet sô er slêt, waz daz ist, ez sî boum oder tier oder mensche, daz kêret er mit dem slage gegen im ... Hête ein boum tûsent bleter, diu kêrent sich alle umbe gegen dem slage mit dem rechten ende. Sich, alsô beschiht allen den, die von dirre geburt [Gottes in der Seele, wie Eckehart die mystische Einung oft nennt] werdent troffen: die werdent snellecliche gekêret zuo dirre geburt ..."[1].

Eckehart unterscheidet die gewöhnliche Vernunft von der höheren, mystischen, das ist jener, die des höheren Lichterlebnisses fähig ist:

„Die Vernünftigkeit, die da suchend ist, springet in die Vernünftigkeit, die da nicht suchend (nicht überlegend, nicht diskursiv) ist, die da ein lauteres Licht in ihr selber ist."

Man ersieht schon aus dem Angeführten, daß der Ausdruck „Licht" sinnbildlich ist, daher nicht überall dasselbe bedeutet. Das zeigt sich auch am folgenden:

„Götlich nâtûre giuzet sich in daz lieht der sêle unde si wirt enthalten dar inne."

„Unde daz ist stân in dem lûteren liehte, dâ si [die Seele] mit gote ein bilde ist; da vindet si got."[2]

„... an dem obersten gensterlîn [Seelenfünklein — von dem wir später noch hören werden], dâ man gotlich lieht enpfâhet, daz gescheidet sich niemer von gote unde wirt niht gemitelt [ist unmittelbar]."[3]

[1] Pf. 28, 28: Ei! Könnte ich dafür ein Zeichen haben, woran ich erkennen könnte, daß es (wirklich) geschehen wäre (die Geburt des Gottessohnes)? — Ja, gewiß, (es sind) wohl drei verläßliche Zeichen. Von denen will ich nun eines angeben .... wofür wir ein Gleichnis am Blitze finden: Was der trifft, wenn er einschlägt — sei's Baum oder Tier oder Mensch —, das kehrt er auf der Stelle zu sich hin. ... Hätte ein Baum tausend Blätter, die alle kehren sich mit der rechten Seite dem Schlage zu. Sieh, so geschieht es auch allen denen, die von dieser Geburt betroffen werden: die werden schnell zu dieser Geburt hingewendet, ...

[2] Pf. 86, 23: Göttliche Natur gießt sich in das Licht der Seele ein und bleibt darinnen befaßt.

Pf. 86, 38: Und das ist ein Stehen in dem reinen Lichte, wenn sie (die Seele) mit Gott ein Gebilde ist; da findet sie Gott.

[3] Pf. 79, 6: Das höchste (Seelen-)Fünklein, mit dem man das göttliche Licht empfängt, das trennt sich nie von Gott und wirkt unmittelbar.

„In dem înfluzze der gnâden klimmet ûf alzehant daz lieht der vernünftekeit, dâ glenzet got in ein unbedeckelîchez lieht. Der alsus krefteclîchen begriffen wêre in disem liehte, der wêre als vil edeler wider eime anderen menschen als ein lebender mensche wider eime, der gemâlet ist an der want."[1]

Eckehart schreibt demnach dem mystischen Erlebnisse eine alle Kräfte der Seele umwandelnde Wirkung zu.

„Denne ist ganz lûter tac in der sêle, swenne allez daz diu sêle ist erfüllet wirt mit götlichem liehte."[2]

„... in der sêlen, diu alsus lûter ist, in der got vindet einen widerschîn sîn selbes, ..."[3].

„In der inerliuhtunge klimmet sie über sich in dem götlîchen liehte."[4]

Meister Eckehart warnt aber zugleich davor, das Licht als ein bestimmtes Etwas von Gott zu nehmen:

„Sô sich got in die sêle bildet und în giuzet, nimest dû in denne als ein lieht oder ein wesen oder ein güete, bekennest dû noch iht von ime, daz enist got niht. Seht, daz kleine [ein bestimmtes Etwas] sol man über gân unde sol alliu zuolegunge abe nemen unde got bekennen ein."[5]

Bald darauf heißt es aber doch, da „Licht" eben nur sinnbildlich zu verstehen ist:

„Got ist ein wâr lieht: swer daz sehen sol, der muoz blint sîn"[6].

Jeder Kenner Eckeharts wird zugeben, daß sich diese Belege fast beliebig vermehren ließen. Sie genügen aber reichlich, um zu beweisen, was wir oben behaupteten, daß der mystische Seelenzustand selbst nur ein begriffloses Innewerden in sich schließe;

[1] Pf. 87, 22: In dem Strome der Gnade steigt das Licht der Vernunft mehr und mehr empor, dorthin, wo Gott in unverhülltem Lichtglanze strahlt. Wer so stark in diesem Licht befaßt wäre, der wäre um so vieles edler gegen einen anderen Menschen wie ein lebender Mensch gegen einen an die Wand gemalten.

[2] Pf. 129, 25: Dann wird heller Tag in der Seele sein, wenn die ganze Seele mit göttlichem Licht erfüllt wird.

[3] Pf. 151, 23: ... in der Seele, die so hell ist, in der findet Gott einen Widerschein von sich selbst.

[4] Pf. 161, 26: In dieser Erleuchtung klimmt sie über sich (hinaus) im göttlichen Lichte.

[5] Pf. 82, 5: Wenn Gott sich in die Seele einbildet und eingießt, nimmst du ihn dann als ein Licht oder als ein Sein oder als eine Gutheit, — erkennst du noch irgend etwas von ihm, so ist es nicht Gott. Seht, über dies „Kleine" muß man hinausschreiten und muß alles Beiwerk (alles Akzidentelle) ablegen und Gott als Eines erkennen.

[6] Pf. 82, 36: Gott ist ein wahres Licht: wer das sehen soll, der muß blind sein ... (der Welt entwachsen sein).

auf ihn also erst die Lehrbegriffe, welche ihn deuten sollen, aufgebaut werden müssen.

Indem wir damit auf die innere Erfahrung des Meisters zurückwiesen, stehen wir an dem einzig wahren Ausgangspunkte zum Verständnisse seiner Lehren, aller seiner Begriffe — an dem Quellpunkte seiner gesamten Philosophie!

II. Die begriffliche Deutung des mystischen Erlebnisses durch Meister Eckehart: Die Urbegriffe seiner Philosophie

Aus den gegebenen Proben folgt, daß nicht nur Eckeharts Philosophie, sondern alle großen metaphysischen Philosophien grundsätzlich als Versuche zu verstehen seien, die ihnen zugrunde liegenden mystischen Erlebnisse begrifflich zu deuten! Ganz klar liegt dies am Tage bei der Philosophie der altindischen Upanischaden und des Buddhismus, ferner bei Laotse und der anderen altchinesischen Philosophie. Aber auch Platon, Aristoteles, die großen Scholastiker, ferner Leibniz, Fichte, Schelling, Hegel, Baader können nicht anders verstanden werden!

Umso mehr ist uns auch die Auslegung Eckeharts eindeutig vorgezeichnet: Wir haben zuerst die Grund- und Urbegriffe seiner Philosophie aufzufinden, das sind jene, welche sich unmittelbar an das mystische Erlebnis anschließen, dieses Erlebnis unmittelbar selbst deuten; und wir haben erst darnach jene weiteren, aus den Urbegriffen abgeleiteten Begriffe aufzusuchen, welche das Begriffsgebäude ausbauen, den Zusammenhang der Lehrbegriffe durchführen.

Wir nennen die Urbegriffe auch die systembestimmenden Begriffe, die abgeleiteten dagegen die ausgestaltenden oder konkretisierenden Begriffe.

Am schwersten ist die erste Aufgabe zu lösen. Denn Eckehart kommt, wie wir wiederholt betonten und die gegebenen Proben schon ahnen lassen, immer wieder auf den Urquell seiner gesamten Lehre zurück, das mystische Erleben selber. Das ist aber im Grunde unaussprechlich. Von welchem Punkte er auch ausgehe, sei es Erkenntnis oder Seele oder Minne oder Werk oder Natur, er spricht meistens sozusagen alles auf einmal aus. Zuletzt ist es immer das mystische Erleben, auf das er ausgeht. Bei den Predigten, den deutschen wie den lateinischen, liegt diese Tatsache ohnehin klar am Tage. Aber auch bei den gelehrten lateinischen Schriften ist sie nicht zu verkennen. Teils arbeitet er da mit den überkommenen scholastischen Begriffen, denen er nicht genug Anteilnahme widmet, teils aber verläßt er den behandelten Gegenstand, um schnell auf das Ganze zuzueilen, es im mystischen Kerne zu erfassen.

Der besseren Übersicht halber stellen wir die Grund- und Urbegriffe der eckehartischen Lehre gleich hier in aller Kürze voran. Es würde eine unnütze Wiederholung bedeuten, schon hier eine Begründung und Ableitung zu geben. Unsere späteren Untersuchungen werden das Folgende zu rechtfertigen haben.

Diese ersten begrifflichen Bestimmungen Eckeharts sind:

(1) Nach Eckehart findet die mystische Einigung nicht in allen Bereichen der Seele, sondern in einem Seelenteile, dem „Seelengrunde" oder „Fünklein", statt.

(2) Der höchste mystische Zustand, die mystische Einigung, wird von Eckehart nicht bloß im allgemeinen, das ist bloß als Erfahrung des Übersinnlichen schlechthin, sondern als „Wiedereinbildung der Seele in Gott" oder, soferne Gott dabei als tätig hervorgehoben wird, als „Geburt Gottes in der Seele" bestimmt.

(3) Wie auf dem Grunde der Seele ist Gott auch auf dem Grunde der Natur gegenwärtig.

(4) Die Erlangung der mystischen Einigung ist das wesensgemäße Ziel des menschlichen Lebens; im übertragenen Sinne auch der Natur.

Wir behaupten, diese ersten begrifflichen Bestimmungen seien die verborgenen Urbegriffe der Philosophie Meister Eckeharts, der eigentliche Inbegriff seiner Weisheit.

Wie kommen wir nun von dem gewonnenen Ausgangspunkte weiter, wie verzweigen sich diese Urbegriffe durch abgeleitete Begriffe zu jenen Zusammenhängen, welche das ganze Gebäude seiner Philosophie ergeben?

Das muß sich aus dem Inhalte dieser Urbegriffe, aus ihrer näheren Bestimmung erkennen lassen. Unsere späteren Untersuchungen werden als das Wesentliche folgende Unterscheidungen der Urbegriffe, des formellen Anfangsbegriffes und der abgeleiteten Begriffe ergeben:

A. Die Urbegriffe

sind: das Fünklein, die Gottesgeburt in der Seele, die Gegenwart Gottes auf dem Grunde der Natur und die Erlangung der Gottes-

geburt als Ziel des Lebens. (Der Gottesbegriff dagegen ist abgeleitet, eine Deutung!)

B. Der formelle Anfangsbegriff

ist dabei das Fünklein. Denn von ihm aus wird zum Begriffe der Gottesgeburt erst hingelenkt, wie auch zu allen anderen Urbegriffen; desgleichen zu den abgeleiteten Begriffen, wie sich sogleich zeigen wird.

C. Die abgeleiteten Begriffe oder die Verzweigungen der philosophischen Sonderfächer

1. Die Deutung des Gotteserlebnisses schafft die Gottes- und Seinslehre Eckeharts. Auch hier steht der Begriff des Fünkleins an der Spitze. Denn das Fünklein wird von Eckehart als „gote sô sippe", so innig verwandt, bestimmt, daß es fähig sei, Gott zu „berühren"; sowie umgekehrt: Gott in sich aufzunehmen. Damit ist durch die im Seelengrunde gemachte Erfahrung die Grundlage der Gotteslehre gelegt, das heißt, eine bestimmte begriffliche Deutung Gottes eingeleitet: Gott ist den Menschen nicht schlechthin unerschwinglich (wie z. B. jenen buddhistischen Lehren, welche das „Nirwana" in verneinendem Sinne erklären); dadurch kann sich an die Gotteslehre bei Eckehart auch die Seinslehre (Ontologie) anschließen.
2. In ähnlicher Weise schafft der Begriff des Fünkleins auch die Grundlage für eine mystische Erkenntnislehre. Denn die Befaßtheit desselben in Gott bestimmt auch die höhere, metaphysische Erkenntnis. — Ferner ist der Begriff des Fünkleins insoferne auch grundlegend für die Seelenlehre, als das Fünklein die Wurzel aller anderen „Seelenkräfte" ist. Das Fünklein steht demgemäß als Seelengrund den Kräften gegenüber.
3. Der Begriff Gottes als auf dem Grunde der Natur gegenwärtig und wirkend wird zur Grundlage einer Schöpfungslehre.

Und indem nicht nur der Mensch, sondern die gesamte Natur auf ihren letzten Grund hinstrebt, wird die Grundlage einer Kosmologie oder Naturphilosophie geschaffen.

4. Das wesenhafte Streben des Menschen zu Gott, erreicht durch die Erlangung des mystischen Zustandes, wird zur Grundlage der Sittenlehre.

Die Urbegriffe als Grundlage philosophischer Sonderfächer mit den darin gegebenen abgeleiteten Begriffen ergeben also:

die Lehre vom Fünklein, mit der Seelen- und Erkenntnislehre;

die Lehre von der mystischen Gotteserfahrung oder „Gottesgeburt in der Seele", mit der Gotteslehre, an welche sich die Seinslehre anschließt;

die Schöpfungs- und Naturlehre;

die Sittenlehre, als Lehre vom Wege zu Gott.

Diese Fächer kann man allerdings in jeder metaphysischen Philosophie unterscheiden. Indessen, der begriffliche Zusammenhang, die Ableitung aus einem formellen Anfangsbegriffe und daran sich reihenden Urbegriffen, aus denen sich weitere abgeleitete Begriffe ergeben, ist nicht derselbe. Das zeigt sich z. B. klar bei Hegel. Sein formeller Anfangsbegriff ist das leere Sein, dem sich die durch dialektische Entgegensetzungen entstehenden Urkategorien (in der „Logik") anschließen. Und aus diesen Urkategorien erst ergeben sich Naturphilosophie und Geistesphilosophie, welche im Begriffe des Objektiven Geistes zur Gesellschafts- und Staatsphilosophie wird.

Mögen also auch mehr oder weniger die philosophischen Fächer, die wir bei Eckehart unterscheiden können — er selber gab keine ausdrückliche Einteilung — mit anderen Philosophien übereinstimmen, die Begründung aus den systembestimmenden Begriffen ist nicht dieselbe. Auf diese aber kommt es zuletzt allein an!

Die angeführten Lehrfächer, so dürfen wir zusammenfassend sagen, stehen bei Eckehart nicht nebeneinander, sondern leiten sich von jenen Urbegriffen als systembestimmenden Begriffen ab, die sich Eckeharten aus der ersten Deutung der mystischen Erfahrung ergaben. Sie stehen sämtlich in einem wesensgemäßen Begriffszusammenhange, aus dem heraus sie zu entwickeln sind.

Zusatz über das Verhältnis des Eckehartischen Begriffsgebäudes zu anderen mystischen Philosophien und zu den religiösen Kategorien.

Es scheint uns wichtig, das Verhältnis Eckeharts zu den anderen mystischen Lehren noch näher zu bestimmen, zumal nicht selten Eckeharten völlige Abhängigkeit vorgeworfen wird.

Bei Platon, der allein als Mystiker vollständig verstanden werden kann, wird das mystische Erlebnis ungleich mehr verschleiert als bei Eckehart. Es erscheint eigentlich nur in Bildern, die der Welt unverständlich sind, z. B. im Höhlengleichnisse[1]. Allerdings trennt Platon den Nus (Geist, Vernunft) von den übrigen Seelenteilen; er nennt ihn sogar den Steuermann der Seele, der allein das wahrhaft Seiende (Gott) schaut"[2], er nennt ihn auch den obersten Seelenteil — aber jedermann wird zugeben, daß zum Begriffe des „Fünkleins", wie ihn Meister Eckehart prägt, noch etwas fehlt, daher beide Begriffe nicht dieselbe systembestimmende Bedeutung haben können!

Bei Aristoteles ist das Mystische noch weniger ersichtlich als bei Platon, aber man muß zugeben, daß in dem Aristotelischen Begriffe der „schaffenden Vernunft" (nus poietikós, von den Scholastikern „intellectus agens" genannt) ein dem Fünklein eng verwandter Begriff vorliegt. Die schaffende Vernunft steht in Gegensatz zur erleidenden Vernunft (dem nus pathetikós, dem „intellectus possibilis" der Scholastiker); er kommt von außen in die Seele („zur Türe herein"), das will sagen: unmittelbar von Gott. Man kann also diese Verwandtschaft sehr eng ziehen — und doch ist Eckeharts Begriff des Fünkleins noch etwas anderes! Bei Eckehart ist das Fünklein die Brücke zwischen Seele und Gott, ferner die Wurzel aller Seelenkräfte. Daher hat es eine andere systembestimmende Rolle als bei Aristoteles, der die schaffende Vernunft ziemlich abgetrennt von allem anderen behandelt.

Auch in den altindischen Upanischaden (1. Jahrtausend vor Christus) begegnet uns ähnliches, das aber doch wieder nicht dasselbe ist. In ihnen tritt bekanntlich die Grundlehre der Einheit von Seele und Gott so sehr in den Vordergrund, daß alles andere davon gleichsam aufgezehrt wird. „Tat tvam asi", „das bist du", nämlich der Brahman (Gott, vornehmlich als Weltgeist genommen) und die Seele (Atman, als Seelengrund genommen). In diesem Zusammenhange wird der Begriff des Fünkleins als des obersten Seelenteils nicht einmal entwickelt. Allerdings kommt dem andererseits die indische Seelenlehre sehr entgegen. Man kann sagen, der Begriff des Fünkleins verstehe sich für die altindische Metaphysik von selbst, da ihre Seelenlehre die Seelenteile, bildlich gesprochen, wie Zwiebelschalen ineinander geschachtelt sein läßt und der innerste Teil eben gerade derselbe göttliche Teil ist, der bei Aristoteles „schaffende Vernunft", bei Eckehart Seelengrund oder Fünklein heißt. So überaus nahe aber einander die Begriffe hier kommen, wir finden doch nicht dieselbe Anwendung in den alten Upanischaden wie bei Meister Eckehart. Auf die Anwendung der Begriffe kommt es aber an, auf jene Feinheiten in der Fassung, welche ihnen erst eine bestimmte systembestimmende Bedeutung verleihen.

[1] Staat, 7. Buch.
[2] Philebos, 30e; Phaidros, 247c.

Zweiter Abschnitt

Die Lehre vom Fünklein

I. Wesenserklärung des Fünkleins

Der folgenreichste Begriff, den Meister Eckehart entwickelt, ist der des „Seelengrundes" oder „Fünkleins". Einmal verstanden, so behaupten wir, kann eine Seelenlehre und Erkenntnislehre, ja die ganze Philosophie ohne ihn nicht mehr bestehen! Schon unsere erste Übersicht deutete die grundlegende Stellung an, die der Begriff des Fünkleins im Begriffsgebäude Meister Eckeharts habe.

Wir geben zuerst eine Auslese der wichtigsten Äußerungen Eckeharts über das Fünklein.

Die Bilder der Außenwelt schöpfet die Seele mit den Kräften, mit der Sinnlichkeit.

„Dar umbe ist der sêle enkein dinc als unbekant als si ir selber. Alsô sprichet ein meister, daz diu sêle von ir kein bilde geschöpfen mac noch geziehen. Dar umbe sô mac si sich selber mit nihte bekennen."[1]

„Diu sêle hât etwaz in ir, ein fünkelîn der redelicheit, daz niemer erleschet, ..."[2].

„Ich hân etwenne gesprochen von einem liehte, ist in der sêle, daz ist ungeschaffen und unschepfelich. Diz selbe lieht pflige ich alwege ze rüerende in mîner predie unt daz selbe lieht nimet got âne mitel unbedecket blôz, als er an ime selber ist, ... Dâ mac ich wærlîche sprechen, daz diz lieht habe mê einekeit mit gote dan mit deheiner kraft, mit der ez doch ein ist in dem wesenne. Want ir sunt wizzen, daz diz lieht niht edeler ist in dem wesenne mîner sêle dan diu niderste kraft ..., als gehoerde oder gesiht ... und ist daz des schult, daz daz wesen [der Seele, das Fünklein] einveltic ist ... swenne sich der mensche bekêret von ime selben unde von allen geschaffen dingen, als vil dû daz tuost, als vil wirst dû geineget unde gesêliget in dem fünkelîn der sêle, daz zît noch

[1] Pf. 5, 19: Darum ist der Seele nichts so unerkannt wie sie sich selber. So sagt denn ein Meister, die Seele könne von sich selbst kein Bild schöpfen oder (eines) abziehen. Darum kann sie sich selbst mit nichts erkennen.

[2] Pf. 39, 7: Die Seele hat etwas in sich, ein Fünklein der Erkenntnisfähigkeit, das nimmer erlischt.

stat nie beruorte. Dirre funke widerseit allen crêatûren und enwil niht dan got blôz, als er in ime selben ist."[1]

Das Fünklein ist die Wurzel aller Seelenkräfte — ein wichtiger Gedanke Eckeharts:

„wan die krefte, dâ mite si [die Seele] wirket, die fliezent ûz dem grunde des wesens ..."[2].

Nun das Entscheidende: das Fünklein allein ist gottförmig, es allein kann Gott erreichen, „berühren", ist „gote sippe":

„Ich spriche, daz etwaz ob der sêle geschaffener nâtûre ist. Und etlîche pfaffen die verstênt des niht, daz etwaz sî, daz gote alsô sippe ist und alsô ein ist."[3]

„Ich habe eine kraft in mîner sêle, diu gotes alzemâle enpfenclich ist."[4]

„An der sêle enist niht, dâ gnâde în hoere, want in den grunt der sêle, ..., aber in dem grunde der sêle, dâ ist gnâde unde sêlikeit unde gotes grunt ein und ist daz selbe leben, dâ got inne lebet.... Waz diu sêle in irme grunde sî, daz wart noch nie funden."[5]

„Ez ist ein kraft in der sêle, und niht alleine ein kraft, mêr: wesen, und niht alleine wesen, mêr: ez loeset wesen, unt diu ist sô lûter und sô hôch und sô edel in ir selber, daz dar în niht mac kein crêatûre, sunder got alleine der wonet dar inne. Jâ bî guoter wârheit, unde got selber der enmac dar în niht, als er nâch wîse ist....: got der mac alleine dar în mit sîner blôzer götlîcher nâtûre."[6]

---

[1] Pf. 193, 16: Ich habe zuweilen von einem Lichte gesprochen, das in der Seele ist, das ist ungeschaffen und unerschaffbar. Dieses nämliche Licht pflege ich immerzu in meinen Predigten zu berühren. Und dieses selbe Licht nimmt Gott unmittelbar, unbedeckt entblößt auf, so wie er in sich selbst ist; ... Da kann ich (wiederum) wahrheitsgemäß sagen, daß dieses Licht mehr Einheit mit Gott hat, als es Einheit hat mit irgendeiner (Seelen-)Kraft, mit der es doch in der Einheit des Seins steht. Denn ihr müßt wissen, daß dieses Licht im Sein meiner Seele nicht edler ist als die niederste Kraft, wie Gehör oder Gesicht ...; und das liegt darin begründet, daß das Sein (der Seele) einheitlich ist ...

Wenn sich der Mensch abkehrt von sich selbst und von allen geschaffenen Dingen — so weit du das tust, so weit wirst du geeint und beseligt in dem Fünklein der Seele, das weder Zeit noch Raum je berührte. Dieser Funke widersagt allen Kreaturen und will nichts als Gott, unverhüllt, wie er in sich selbst ist.

[2] Pf. 4, 38: denn die Kräfte, mit denen die Seele wirkt, die fließen aus dem Grunde des Seins.

[3] Pf. 234, 36: Ich sage, daß es etwas gibt, das über der geschaffenen Natur der Seele ist. Manche Pfaffen aber verstehen das nicht, daß es etwas geben soll, was Gott so verwandt und so eins ist.

[4] Pf. 221, 7: Ich habe eine Kraft in meiner Seele, die Gottes ganz und gar empfänglich ist.

[5] Pf. 304, 35: An der Seele ist nichts, das Gnade aufnehmen könne, außer dem Seelengrunde..., aber in dem Grunde der Seele, da sind Gnade und Seligkeit und Gottes Grund eines; und (es) ist das selbe Leben, in dem Gott lebt... Was die Seele (aber) in ihrem Grunde sei, das ward noch nie erfunden.

[6] Pf. 258, 18: Es ist eine Kraft in der Seele, und nicht nur eine Kraft, vielmehr: ein Sein, und nicht nur ein Sein, vielmehr: etwas, das das Sein löset (es

„... unde diu sêle in ir grunde ist si ouch unsprechlich, als er [Gott] unsprechlich ist."[1]

„... : in dem grunde dâ ist daz mitel swîgen, hie ist alleine ruowe und ein wonunge zuo dirre gebürte... Got gêt hie în die sêle mit dem sînem allem, niht mit dem sînem teile. Got gêt hie în in die sêle in dem grunde. Nieman tuot den grunt rüeren in der sêle denne got alleine."[2]

„Sehent, alsus als er [Gott] ein ist und einvaltic, alsô kumet er in daz ein, daz ich dâ heize ein bürgelîn in der sêle, ... Mit dem teile ist diu sêle gote gelîch und anders niht. Daz ich iu geseit hân, daz ist wâr; des setze ich iu die wârheit ze einem geziugen unde mîne sêle ze einem pfande."[3]

Das Fünklein ist unbewußt stets mit Gotte vereint:

„Ich hân ouch mê gesprochen, daz ein kraft in der sêle ist, diu berüeret niht zît noch fleisch; si fliuzet ûz dem geiste unde belîbet in dem geiste und ist zemâle geistlich. In dirre kraft ist got alzemâle grüenende unde blüende in aller der fröide und in aller der êre, daz er in im selber ist. Dâ ist alsô herzenlîchiu fröide und alsô unbegrîfenlîchiu grôze fröide, daz dâ nieman volle abe gesprechen kan. Wan der êwige vater gebirt sînen êwigen sun in dirre kraft âne underlâz, alsô daz disiu kraft mit-gebernde ist den sun des vater unde sich selber den selben sun in der einiger kraft des vater."[4]

„Wêre der geist allezît gote vereinet in dirre kraft, der mensch enmöhte niht alten."

---

löset die wesenhafte Bestimmtheit auf in den Gottesgrund); und die ist so lauter und so hoch und so edel in sich selbst, daß keine Kreatur dahinein kann, sondern einzig Gott: der wohnt darin. Ja, in tiefster Wahrheit, Gott selbst (auch) kann nicht dahinein, soweit er Weise (artliche Weise) an sich hat ... vielmehr einzig nur mit seiner bloßen göttlichen Natur kann Gott da hinein.

[1] Pf. 89, 24: und die Seele in ihrem Grunde ist ebenfalls unaussprechlich, so wie er (Gott) unaussprechlich ist.

[2] Pf. 4, 39: in dem Grunde (im Seinsgrunde der Seele) schweigt das Mittel, hier alleine herrscht Ruhe und ist eine Feststatt dieser Geburt (der Gottesgeburt in der Seele)... Gott geht hier in die Seele ein mit seiner Ganzheit, nicht mit einem Teile. Gott geht hier ein in den Grund der Seele. Niemand berührt den Grund in der Seele denn Gott alleine.

[3] Pf. 46, 40: Seht, so wie er eins und einfaltig (ungeteilt), so kommt er in dieses Eine, das ich ein Bürglein in der Seele nenne, ... Mit dem Teile ist die Seele Gott gleich und sonst nicht. Was ich euch gesagt habe, das ist wahr; dafür setze ich euch die Wahrheit zum Zeugen und meine Seele zum Pfande.

[4] Pf. 44, 23 und 45, 1: Ich habe auch öfter schon gesagt, daß eine Kraft in der Seele ist, die weder Zeit noch Fleisch berührt; sie fließt aus dem Geiste und bleibt im Geiste und ist ganz und gar geistig. In dieser Kraft ist Gott ganz so grünend und blühend in aller Freude und in aller Ehre, wie er in sich selbst ist. Da ist so herzliche Freude und so unbegreiflich große Freude, daß niemand erschöpfend davon zu künden vermag. Denn der ewige Vater gebiert seinen ewigen Sohn in dieser Kraft ohne Unterlaß so, daß diese Kraft den Sohn des Vaters und sich selbst als denselben Sohn in der einigen Kraft des Vaters mitgebiert... Wäre der Geist allzeit mit Gott in dieser Kraft vereint, der Mensch könnte nicht altern.

„Nû wizzent, in allen guoten liuten ist got alzemâle und ez ist ein etwaz in der sêle, dâ got inne lebet und ist ein etwaz in der sêle, dâ diu sêle lebet in gote, unde swenne sich diu sêle her ûz kêret ûf ûzerlîchiu dinc, sô stirbet si unde got der stirbet ouch der sêle. ... Nû wizzent, ez ist ein kraft in der sêle, diu ist wîter denne der wîte himel ... Allez, daz diu verstentnisse begrîfen mac, und allez, daz diu begerunge begern mac, daz ist got niht. Dâ diu verstentnisse unde diu begerunge endet, dâ ist ez vinster, dâ liuhtet got."[1]

„... daz fünkelîn der sêle, daz dâ ist geschaffen von gote und ist ein lieht, oben în gedrücket, und ist ein bilde götlîcher nâtûre, daz dâ ist kriegende allewege wider allem dem, daz niht götlich ist, ..., und ist alle wege geneiget ze guote; nochdenne in der helle dâ ist ez geneiget ze guote."[2]

Das Fünklein ist auch allein wahrhaft f r e i :

„Ich hân etwenne gesprochen, ez sî ein kraft in dem geiste, diu sî alleine frî."[3]

Das Fünklein hat viele Namen, z. B. Kleidhaus Gottes, Seelenburg, Grund der Seele; es ist aber über allen Namen:

„Underwîlen hân ich gesprochen, ez sî ein hütte des geistes; underwîlen hân ich gesprochen, ez sî ein lieht des geistes; underwîlen ..., ez sî ein fünkelîn. Ich spriche aber nû: ez enist weder diz noch daz. Nochdenne ist ez ein waz: daz ist hoeher boben diz unt daz denne der himel ob der erden. Dar umbe nenne ich ez nû in einer edelerr wîse denne ich ez ie genante, ... Ez ist von allen namen frî unde von allen formen blôz, ledig unde frî zemâle, als got ledig unde frî ist in ime selber. Ez ist sô gar ein und einvaltig, als got ein und einvaltig ist, ... Möhtent ir gemerken mit mînem herzen, ir verstüendent wol, waz ich spriche, wan ez ist wâr unde diu wârheit sprichet ez selbe."[4]

[1] Pf. 256, 23: Wisset nun: In allen guten Menschen ist Gott ganz, und es gibt ein Etwas in der Seele, worin Gott lebt, und es gibt ein Etwas in der Seele, wo die Seele in Gott lebt. Wenn (aber) die Seele sich herauskehrt auf äußere Dinge, so stirbt sie, und Gott stirbt auch für die Seele ... Wisset nun, es ist eine Kraft in der Seele, die ist weiter als der weite Himmel ... Pf. 257, 4: Alles aber, was das Erkennen zu begreifen und alles, was das Begehren zu begehren vermag, das ist nicht Gott. Wo der Verstand und das Begehren enden, da ist es finster, da (aber) l e u c h t e t Gott.

[2] Pf. 113, 33: ... das Fünklein der Seele, das da von Gott geschaffen und ein Licht ist, (ist) von oben her eingedrückt, und es ist ein Gebilde göttlicher Natur, das überall all dem widerstreitet, das nicht göttlich ist ... und ist stets geneigt zum Guten; selbst noch in der Hölle ist es geneigt zum Guten.

[3] Pf. 46, 3: Ich habe bisweilen gesagt, es sei eine Kraft im Geiste, die sei alleine frei.

[4] Pf. 46, 2 und 46, 20: Bisweilen habe ich gesagt, es sei eine Hut des Geistes; bisweilen habe ich gesagt, es sei ein Licht des Geistes; bisweilen ..., es sei ein Fünklein. Nun aber sage ich: Es ist weder dies noch das. Dennoch ist es ein Etwas, das ist erhabener über dies und das als der Himmel über der Erde. Darum benenne ich es nun auf eine edlere Weise, als ich es je benannte ... Es ist von allen Namen frei und aller Formen bloß, ganz ledig und frei, wie Gott ledig und frei ist in sich selbst. Es ist so völlig eins und einfaltig, wie Gott eins und einfaltig ist ... Könntet ihr mit meinem Herzen erkennen, so verstündet ihr wohl, was ich sage; denn es ist wahr, und die Wahrheit sagt es selbst.

In immer neuen Wendungen erklärt Eckehart die Gottverwandtschaft des Fünkleins, und daß es allein der Gnade empfänglich sei:

„Diu sêle ist gebildet nach gote an irme obersten teile."[1]

„Ob dem liehte ist genâde. Gnâde kumt niemer in vernünftekeit noch in willen. Sol genâde in vernünftekeit unde in willen komen, sô muoz vernünftekeit unde willen über sich selber brâht werden ...: ez ist neizwaz gar heimlîchez, daz dar über ist ... daz fünkelî der sêle, daz dâ alleine enpfenclîch ist gotes. Dâ geschiht diu rehte einunge zwischen gote unt der sêle in dem kleinen ganster, daz der sêle geist heizet."[2]

Nur dem Menschen kommt das Fünklein zu, nur der Mensch hat dieses Etwas, das „gote alsô sippe" ist:

„noch der engel enhât ez niht, ..."[3].

Auch allen anderen Geschöpfen fehlt es:

„Wan got sprichet sîn wort in allen crêatûren, aber kein crêatûre m a c s î n g e w a r w e r d e n denne alleine vernünftic crêatûre."[4]

Das Wesentlichste an allen diesen Bestimmungen sehen wir

(1) darin, daß das Fünklein allein der mystischen „Berührung" mit Gott, einer B e w u ß t w e r d u n g dieser Berührung, einer inneren Gotteserfahrung fähig sei;

(2) darin, daß es als G r u n d der Seele den K r ä f t e n vorgehe, anders gesagt, die Wurzel der besonderen Kräfte bilde. Dadurch erhält die Erkenntnis- und — auch die Seelenlehre — eine neue Grundlegung, wie sich später erweisen wird. Die Seele wird so nahe an Gott gerückt, wie dies in keinem anderen philosophischen Lehrgebäude der Fall ist, obgleich sich Verwandtes in anderen Mystiken findet.

In l e h r g e s c h i c h t l i c h e r H i n s i c h t muß die Ursprünglichkeit des Begriffes des Fünkleins bei Eckehart behauptet werden. Wenn man dem gegen-

[1] Wilhelm Wackernagel: Altdeutsche Predigten und Gebete, Basel 1876, S. 162: Die Seele ist in ihrem Gipfel Gott nachgebildet.

[2] Pf. 255, 14: Oberhalb des Lichtes ist die Gnade. Die Gnade kommt aber nimmer in die Vernunft noch in den Willen. Soll aber die Gnade (doch) in die Vernunft und in den Willen kommen, so müssen Vernunft und Wille über sich selbst hinausgelangen ... Es ist etwas gar Heimliches, das darüber ist ... das Fünklein der Seele, das alleine Gott empfangen kann. Da geschieht die rechte Vereinigung zwischen Gott und der Seele in dem Funken, der der Seele Geist heißt.

[3] Pf. 261, 10: Selbst der Engel hat es nicht.

[4] Pf. 479, 19: Gott spricht sein Wort in allen Geschöpfen, aber keines vermag ihn zu erkennen als nur das vernünftige Geschöpf.

über auf Augustinus, Hugo von St. Victor, Thomas und andere verweist[1], so zeigt sich bei näherer Vergleichung, daß die Ähnlichkeit wohl besteht, aber eben nur Ähnlichkeit ist. Die „synteresis" von Thomas, auf welche auch verwiesen wurde, wird z. B. von Ludwig Schütz im „Thomaslexikon"[2] nach Thomas erklärt als: „Bewachung oder Bewahrung der obersten Principien ... des Sittengesetzes, Habitus zur Erkenntnis dieser Prinzipien ..." — das ist doch nicht dasselbe wie das „Kleidhaus Gottes" bei Eckehart! Die größte Verwandtschaft scheint mir noch mit dem „nus" des Aristoteles zu bestehen, im besonderen dem „nus poietikos" (dem „intellectus agens" oder der „höheren Vernunft" der Scholastiker). Aber bei Begriffen kommt es auf die besondere Prägung an, auf ihre Verwendung in anderen Begriffszusammenhängen — und da wird man bei den christlichen Mystikern vor Eckehart nichts Gleichwertiges finden!

Eher wird man schon in den altindischen Upanischaden Nahverwandtes entdecken, nämlich im Begriffe des göttlichen Selbstes (âtman), der „göttlichen Selbstkraft", das ist des „âtma-cakoi[3]."

II. Geschaffenheit oder Ungeschaffenheit des Fünkleins

Es ist eine wichtige Frage, ob die namentlich in den deutschen Predigten überlieferten Stellen, wonach das Fünklein „ungeschaffen" sei, als echt zu gelten haben und Eckeharts Lehrmeinung genau wiedergeben. Glücklicherweise läßt sich das eindeutig entscheiden. Denn da genügend lateinische Schriften, die von ihm selber verfaßt wurden, erhalten sind, vor allem aber die Rechtfertigungsschrift da ist, in der er sich darüber äußern mußte, besitzen wir darüber sein eigenes, untrügliches Zeugnis. Er sagt in der Rechtfertigungsschrift:

„Wenn es [in den von den Zensoren beanstandeten Stellen] heißt ‚Es ist eine Kraft in der Seele, wäre die Seele (ganz) so, sie wäre ungeschaffen und unschaffbar', so ist dies falsch und Irrtum [entgegnet Eckehart] ... Ich habe auch solches gar nicht behauptet, sondern was ich ausgeführt habe, ... ist dies: daß Gott den Menschen aus Erde nach seinem Bilde schuf und ‚ihn nach seinem Vorbilde mit Kraft begabt hat', auf daß er Geist sei, wie auch Gott selbst Geist ist — Gott reiner Geist, ungeschaffen, ohne jegliche Vermischung mit anderem."[4]

Und in der Verteidigung gegen die Zusatzanklage sagt Eckehart in ähnlicher Weise:

[1] Otto Karrer: Meister Eckehart. Textbuch aus den gedruckten und ungedruckten Quellen, München 1923, S. 321 f.

[2] Ludwig Schütz: Thomaslexikon, 2. Aufl., Paderborn 1895, S. 800.

[3] Vgl. z. B. Cvetacvatara-Up. I, 3, in: Paul Deussen: Sechzig Upanishad's des Veda, 3. Aufl., Leipzig 1921, S. 292 und öfter.

[4] Otto Karrer und Herma Piesch: Meister Eckeharts Rechtfertigungsschrift vom Jahre 1326, Einleitungen, Übersetzungen und Anmerkungen, Erfurt 1927, S. 94.

„Es ist eine Kraft in der Seele [so lautet der vom Zensor beanstandete Satz], wenn die Seele ganz so wäre, so wäre sie ungeschaffen." — Darauf erwidert der Meister: „Sollte das heißen oder meinen, daß gleichsam ein Teil der Seele ungeschaffen oder unschaffbar wäre, so wäre es ein Irrtum. Wenn es aber so verstanden wird, wie es bereits oben [nämlich in der soeben von uns angeführten Stelle] erklärt wurde, so ist es eine schöne Wahrheit, sittlich, erbauend und zur Gottesliebe entflammend."[1]

Ferner sagt Eckehart im selben Zusammenhange (§ 8) zu dem beanstandeten Satze: „Es ist eine ungeschaffene Kraft in der Seele, wenn die Seele ganz so wäre, so wäre sie ungeschaffen und unschaffbar." Folgendes: „Es ist falsch, daß irgend ein Stück oder Teil der Seele unschaffbar sei. Aber da die Seele ‚nach dem Bilde' und ‚nach dem Geschlechte Gottes', also geistig ist, so ist freilich wahr, daß, wenn sie reiner Intellekt wäre, wie es Gott allein ist, sie sowohl ungeschaffen als auch nicht die Seele wäre. So wäre auch der Mensch, wenn er ganz Seele wäre, unsterblich — doch wäre er dann kein Mensch mehr. Die genannte Wahrheit soll den Menschen zur Gottinnigkeit ermuntern. zur Gottesliebe und Dankbarkeit dafür, daß Gott ihn ‚nach seinem Bilde' schuf ... als vernünftiges Wesen, so daß er mit Verstand begabt ist nach Art des reinen Intellektes".[2]

Die von uns hervorgehobenen Stellen erweisen sich als gleichlautende, also wohlüberlegte Formeln, in denen der Meister seine Ansicht in streng begrifflicher Fassung vertritt. Sie sagen einerseits ausdrücklich, daß der Mensch als Bild Gottes Geist sei, wie auch Gott selbst Geist ist, daß er nach Art des reinen Intellektes zu denken sei; andererseits, daß er nicht ganz Geist, nicht ganz Intellekt, nicht ganz Seele sei.

Wenn Eckehart auch die beanstandeten Stellen in der ihm vorgelegten Fassung ausdrücklich als irrig bezeichnet, so muß man doch sagen, daß sie nach seiner eigenen Erläuterung nicht als schlechthin irrig gelten können. Vielmehr muß nur die allzu einfache Formulierung der angefochtenen Predigtstellen, es sei etwas in der Seele, das ungeschaffen sei, nach Eckeharts Erklärung dahin berichtigt werden, daß dieses Etwas, nämlich das Fünklein, „nach Art" des Ungeschaffenen zu verstehen sei; wie er denn auch an anderer Stelle der Rechtfertigungsschrift, noch weitergehend, sagt: „es sei denn, daß das „ungeschaffen" als „nicht geschaffen" in dem Sinne verstanden würde, daß es „nicht für sich geschaffen", son-

[1] Otto Karrer und Herma Piesch: Meister Eckeharts Rechtfertigungsschrift vom Jahre 1326, Einleitungen, Übersetzungen und Anmerkungen, Erfurt 1927, S. 103.

[2] Otto Karrer und Herma Piesch: Meister Eckeharts Rechtfertigungsschrift vom Jahre 1326, Einleitungen, Übersetzungen und Anmerkungen, Erfurt 1927, S. 104 f. — Die Hervorhebungen stammen von mir.

dern „mitgeschaffen“ (concret = zusammengewachsen, mitsammen) sei.[1] Dieses „mitgeschaffen“ heißt nach Eckeharts anderweitigen Erläuterungen und Predigtstellen, daß das Fünklein (als Seelengrund) in dem Worte, das Gott in sich spricht — der Sohn, Christus — mit dabei, mit inbegriffen war (darum auch „nicht für sich geschaffen“[1]). Die Seele ist ein „Beiwort“, also nicht für sich geschaffen, sondern mit dem ewigen Worte, wie später noch zu belegen sein wird.

In gleichem Sinne sagt Eckehart zu dem angefochtenen Satze „Diese Kraft hat einerlei Wirken mit Gott“ in seiner Verteidigung:

„Wahr ist in dessen, daß die Einigung des ewigen Wortes mit Christus so innig war, daß die beiderseitigen Titel und Eigenschaften wechselweise vertauschbar sind.“[2]

Nun lehrt aber Eckehart ohne Zweifel, daß in der Unio mystica, von ihm Geburt Gottes in der Seele genannt, Christus im Menschen geboren werde, so daß jene Vertauschbarkeit der Eigenschaften — nach Maßgabe dieser Geburt, müssen wir hinzufügen — doch wieder auf die Seele anzuwenden wäre; diese also doch etwas „Ungeschaffenes“ in sich hätte! So heißt es denn auch in einer lateinischen Predigt:

„Ich wage zu sagen, (daß Gott) auch mit seinem Eigenen [in die menschliche Seele] niedersteigt“, wie nämlich überhaupt „der Urgrund [das Prinzip] in das Abgeleitete.“[3]

Diese Schwierigkeiten lösen sich alle, wenn wir annehmen, daß Meister Eckehart diese „Vertauschbarkeit“, dieses „Niedergestiegene“ ebenso wie die „Ungeschaffenheit“ des Fünkleins, zuletzt nur im analogen Sinne (wie die Scholastik sich auszudrücken pflegt) aufgefaßt wissen wolle. Das wird auch durch jene Stellen der Rechtfertigungsschrift gestützt, wo er seine Ausdrücke als „emphatische Redeweise“ erklärt, „wie sie das Herz dem Redner eingibt“[4]. Das

[1] Otto Karrer und Herma Piesch: Meister Eckeharts Rechtfertigungsschrift vom Jahre 1326, Einleitungen, Übersetzungen und Anmerkungen, Erfurt 1927, S. 160.

[2] Otto Karrer und Herma Piesch: Meister Eckeharts Rechtfertigungsschrift vom Jahre 1326, Einleitungen, Übersetzungen und Anmerkungen, Erfurt 1927, S. 104.

[3] B 8.

[4] Otto Karrer und Herma Piesch: Meister Eckeharts Rechtfertigungsschrift vom Jahre 1326, Einleitungen, Übersetzung und Anmerkungen, Erfurt 1927, z. B. S. 106, 108 und öfter.

Gleiche besagt die häufige Wendung Eckeharts, daß der Mensch „von Gnade“ das sei, was Gott von Natur.

Dazu stimmt endlich auch die meistens zurückhaltendere Ausdrucksweise Eckeharts in den lateinischen Predigten, z. B.:

„Bemerke, daß wir auf irgendeine Weise etwas von Gott sind und in ihm. — Nota quomodo sumus aliquid dei et in ipso.“[1]

Ferner:

„... daß auf irgendeine Weise Gott und Seele ein unteilbares Eins-Sein wird — quomodo fit —.“[2]

Nachdrücklich ist unseres Erachtens hier auch auf die bei Pfeiffer in Predigt 74 enthaltene Selbstverteidigung hinzuweisen:

„Und etlîche pfaffen die verstênt des niht, daz etwaz sî, daz gote alsô sippe ist und alsô ein ist. ... unde disem (Fünklein) ist verre unde vremde alliu geschaffenheit und alliu schepflicheit.“[3]

Also auch hier dasselbe Bild wie in der Rechtfertigungsschrift: das Fünklein ist Gotte „sippe“; und diese Sippeschaft schließt in sich, daß es „auf irgendeine Weise“ (quomodo) „über alle Geschaffenheit“, daß es also im analogen Sinne „ungeschaffen“ sei!

Mit diesem „quomodo“ = „quasi“ stimmt auch eine andere wichtige Stelle überein:

„Ich meine allez diz wörtelîn ‚quasi‘, daz heizet ‚als‘, unde diz ist, daz ich in allen mînen bredien meine.“[4]

Die Empfänglichkeit des Fünkleins für Gott stellt Meister Eckehart nirgends in Abrede, nimmt er nirgends zurück! Diese Empfänglichkeit ist aber der eigentliche Zeuge der „Sippeschaft“ und der Grund aller weiteren Folgerungen.

Mit all dem stimmt die schon angezogene Stelle im Baseler Druck von 1521/22, welche wohl die einfachste Auflösung aller Schwierigkeiten gibt. Es heißt dort: Die Seele ist ein Wort Gottes; aber kein selbstlautendes, sondern ein mitlautendes Wort (fol. 288). Dasselbe sagen die unten angeführten Stellen über den Menschen als „Beiwort“.

[1] B 90 und öfter „quomodo“.

[2] B 111.

[3] Pf. 234, 37: Manche Pfaffen aber verstehen das nicht, daß es etwas geben soll, was Gott so verwandt und so eins (mit Gott) ist... jenem aber (dem Fünklein) ist alle Geschaffenheit und alle Erschaffbarkeit fern und fremd.

[4] Pf. 271, 9: Ich richte mein Augenmerk nun auf das Wörtlein ‚quasi‘, das heißt, ‚gleichwie‘, und dies ist es, auf das ich's in allen meinen Predigten abgesehen habe.

Darum begegnen wir auch derselben Lehrmeinung von der Mitgeschaffenheit der Seele in der Schöpfungs- und in der Gotteslehre Eckehartens wieder. Zum Beispiel:

„Dâ got die sêle berüeret hât unde geschaffen unschöpflich, dâ ist diu sêle als edel als got selber ist... Diu sêle hât ein vernünftic bekentlich wesen, dâ von, swâ got ist, dâ ist diu sêle, unde swâ diu sêle ist, dâ ist got."[1]

Viele Beispiele ließen sich noch für diese Begriffsbestimmungen der Mitgeschaffenheit der Seele geben, welche eben das „geschaffen unschöpflich" in sich schließt, oder, anders gesagt: „sippeschaft göttlîcher art"[2]. Eckehart fügt auch bezeichnenderweise hinzu: „Hie hinken manige pfaffen an"[3]!

Lehrreich ist endlich auch der Vergleich mit Platon, den Eckehart an derselben Stelle folgen läßt. Platons Ideenwelt ist ihm „weder in Zeit noch in Ewigkeit", also offenbar auch nach Art des Mitgeschaffenen:

„Nû sprichet Plâtô der grôze pfaffe, ... Er sprichet von einer lûterkeit, diu ist in der welt niht, si ist niht in der welt noch ûzer der welt, ez ist weder in zît noch in êwikeit, ez hât ûzerlich noch innerlich."[4]

Hier bricht die Stelle leider ab. Aber lehrreich bleibt, wie Eckehart die gleichzeitige Jenseitigkeit und Einwohnung, Göttlichkeit und Weltwirksamkeit der Platonischen Ideen ausdrückt und damit die Ideenlehre zweifellos richtig darstellt. Auch die Ideen haben ihm eine ähnliche Mittlerstellung wie das Fünklein. Auch sie sind „eine Lauterkeit". — Nebenher ersehen wir aus dieser Stelle, daß Eckehart gegen Aristoteles die gleichzeitige Jenseitigkeit und Einwohnung der platonischen Ideen behauptet[5].

---

[1] Pf. 267, 7: Da Gott die Seele berührt hat und ungeschöpflich geschaffen, so ist die Seele edel wie Gott selber... Die Seele ist ein vernünftig erkennendes Wesen, daher, wo Gott ist, da ist die Seele und wo die Seele ist, da ist Gott.

[2] Pf. 261, 12: Verwandtschaft göttlicher Art.

[3] Pf. 261, 13: Hier hinken manche Pfaffen nach.

[4] Pf. 261, 21: Nun spricht Plato, der große Pfaffe... Er spricht von einer Lauterkeit [nämlich: von den Ideen], die ist nicht in der Welt, sie ist weder in der Welt noch außer ihr, weder in der Zeit noch in der Ewigkeit, weder äußerlich noch innerlich.

[5] Über die Einheit von Gott und Seele als religionsphilosophischer Kategorie — z. B. das altindische „Das (der Weltgrund) bist auch Du, tat tvam asi" — vgl. mein Buch: Religionsphilosophie, Wien 1947, S. 46 ff. [2. Aufl., Graz 1970, S. 60 ff.].

III. Gibt es ein Fünklein?

Wie kann sich nun der heutige Mensch, der von der mystischen Gedankenwelt so weit entfernt ist, die Lehre vom Fünklein klar oder gar zu eigen machen?

Ist es nicht reine Erdichtung, was Eckehart lehrt? Kann es wirklich so etwas wie ein „Fünklein", ein gottverwandtes Etwas in uns geben?

Wir antworten: ja! Macht man sich nur einmal den Begriff der Seele, den die neuzeitliche Seelenlehre beschämenderweise beiseite läßt, ganz klar; und ferner, erkennt man ein mystisches Innewerden, eine übersinnliche Erfahrung an — dann kommt man notwendig auf den Begriff des Seelengrundes als einer Wurzel der Seelenkräfte und eines Gottverwandten in uns!

Ein Weg zu dieser Erkenntnis dünkt uns für den neuzeitlichen Menschen auch die hohe Kunst. Die größten Werke der Dichtkunst und bildenden Kunst, vor allem aber der Musik, so Bachs, Händels, Mozarts, Glucks, Beethovens, Schuberts, haben etwas an sich, was unmittelbar, über alle sinnliche Vermittlung, bei welcher die Seelenkräfte im Spiele sind, berührt, unmittelbar erschüttert. Und tritt uns nicht das Gleiche in der Formenkraft Homers, in dem übermenschlichen Streben des Goethischen Faust entgegen? Ein Übersinnliches ist es, dessen wir dabei innewerden. Daher denn auch die Sprache sagt, in diesen Werken wohne ein „göttlicher Funke"! Wohnt er aber im Werke, dann muß er auch in der Seele des Urhebers des Werkes wohnen; und wenn in dessen Seele, dann auch in der des Zuhörers, welcher das Werk in sich aufnimmt und versteht.

Keine einzelne Sinnesempfindung, aber auch keine einzelne Seelentätigkeit höherer Art, sei es das verarbeitende (diskursive) Denken, sei es das bewußte Wollen, kann das Wesen des Übersinnlichen, das in jenen Werken gespürt wird, in sich aufnehmen, kann desselben erschauernd innewerden. Was das Übersinnliche sei, kann man durch Denken ebensowenig erfahren, wie man dem Blinden durch Umschreibungen „rot" erklären kann — man muß es unmittelbar erfassen, seiner unmittelbar innewerden! Also ist die Erfahrung des Übersinnlichen ein Mystikum, also muß außer den sinnlichen und Verstandeskräften noch etwas in unserer

Seele sein, etwas, was dem Übersinnlichen „alsô sippe“ ist, daß es fähig sei, es zu erfahren! So werden wir notwendig auf den Seelen-Grund gewiesen — das „Fünklein“, welches allein zur Einheit mit dem Übersinnlichen führt.

Nicht leere Erdichtung, sondern sichere innere Erfahrung und dazu der größte Tiefblick des Denkens, dessen Geist und Herz fähig sind, ist es, was sich in Eckeharts großer Lehre vom Fünklein bezeugt.

IV. Das Fünklein im Begriffszusammenhange der Eckehartischen Philosophie

Je mehr man sich in die begriffliche Seite der Philosophie Eckeharts versenkt, umso mehr tritt die grundlegende Bedeutung seines Begriffes des Seelengrundes hervor.

Alle Mystik kennt die göttliche Erleuchtung und Einigung der Seele, aber keine sprach es so klar wie Eckehart aus, daß sie nicht in der menschlichen Seele schlechthin, sondern nur in einem der Sinnlichkeit ebenso wie dem zerlegenden Denken entrückten Teile der Seele stattfinden könne. Meister Eckehart bestimmte ihn mit durchdringendem Blicke als Seelengrund und damit zugleich als Wurzel der Seelenkräfte; und nach der anderen, der metaphysischen Seite hin war die Bestimmung als „Kleidhaus Gottes“, als die Berührungsstätte von Seele und Gott, schon von selbst gegeben. Als mit Lichterlebnissen verbunden, nannte er diesen Grund der Seele auch „Fünklein“ — ein Name, der übrigens mit uralten mystischen Vorstellungen verbunden sein könnte, wonach die Seele als ein Funke des göttlichen Urfeuers zu gelten hätte[1]. (Sollte Meister Eckehart auch andere als nur die schriftlichen Überlieferungen der Neuplatoniker und des Dionysios Areopagita gekannt haben?)

A. Daß der Begriff des Seelengrundes als Wurzel aller Seelenkräfte eine neue Grundlegung der Seelenlehre, damit aber auch der Erkenntnislehre bedeute, liegt am Tage und wird sich später zeigen. Eine deutliche Stelle hierüber findet sich z. B. in der auch sonst bedeutsamen Predigt 87 bei Pfeiffer:

[1] Vgl. die Belege dazu in meinem Buch: Religionsphilosophie, Wien 1947, S. 116 f. [2. Aufl., Graz 1970, S. 132 f.].

„ein dinc ist in der sêle, von dem fliuzet bekantnüsse unde minne, daz bekennet selbe niht noch minnet niht alsô als die krefte der sêle. ... mêr: ez ist selbe daz selbe, daz sîn selbes gebrûchet nâch der wîse gotes.“[1]

B. Aber auch für die Gotteslehre wird der Begriff des Seelengrundes bedeutsam. Ist er doch, wie Eckehart einschärft, der Berührungspunkt mit Gott. Daraus müssen sich Folgerungen für die Auffassung vom Wesen Gottes ergeben. Das möge hier nur die folgende Äußerung verdeutlichen, die uns später noch beschäftigen wird:

„Nû merkent mich rehte. Vernunft diu bliket în unde durbrichet alle die winkel der gotheit unde nimet den sun in dem herzen des vater und in dem grunde unde setzet in in iren grunt. Vernunft diu dringet în, ir genüeget niht an güeti noch an wîsheit noch an wârheit noch an gote selber. Jâ bî guoter wârheit, ir genüeget als wênig an gote als an einem steine oder an eime boume. Sie geruowet niemer, si brichet in den grunt, dâ güete unde wârheit ûz brichet, unde nimet ez in principio, in dem beginne, ..., ê si ûz breche, in eime vil hoeheren grunde denne güeti und wîsheit sî.“[2]

Ähnliche Äußerungen, wonach im Fünklein die Gottheit entblößt genommen werde, führten wir schon früher an.

C. Da die Berührung Gottes im Fünklein, die Gottesgeburt in der Seele, als der höchste Zustand und damit als der eigentliche Zweck des Lebens erscheint, wird der Begriff des Seelengrundes auch grundlegend für die Sittenlehre. Freilich treten dann noch andere Begriffe, insbesondere jener der Abgeschiedenheit, hinzu. Da sich dieser aber ohne den Begriff des Fünkleins nicht entwickeln läßt, erweist sich dieses wieder als entscheidend.

D. Endlich wird sich auch zeigen, daß das Verhältnis der Geschöpfe zum Schöpfer, damit aber die ganze Schöpfungs-

[1] Pf 282, 18 und 24: Ein Ding ist in der Seele, von dem fließt Erkenntnis und Minne; es selbst erkennt und minnt nicht, wie's die Kräfte der Seele tun. ... Es ist vielmehr selbst dasselbe, das sich selbst gebraucht nach der Weise Gottes.

[2] Pf. 144, 32: Nun hört mir gut zu! Vernunft (hier in der Bedeutung des Fünkleins) blickt hinein und durchbricht alle Winkel der Gottheit und nimmt den Sohn in dem Herzen des Vaters und in dem Grunde und setzet ihn in ihren Grund. Vernunft dringt ein, ihr genügt nicht Gutheit, nicht Weisheit, nicht Wahrheit, noch Gott selber. Ja, es ist höchste Wahrheit, daß sie an Gott ebenso wenig Genüge findet wie an einem Stein oder an einem Baum. Sie ruht nimmer, sie bricht ein in den Grund, wo Gutheit und Wahrheit ausbrechen, und nimmt es (das göttliche Sein) in principio, im Beginne, ... , ehe sie ausbrechen (Gutheit und Wahrheit), nimmt es in einem viel höheren Grunde, als (wo) Gutheit und Weisheit sind.

lehre und Naturphilosophie vom Begriffe des Seelengrundes mit abhängig ist: das Verhältnis des Seelengrundes zu Gott ist zugleich ein solches zur ganzen Schöpfung; er ist zugleich Naturgrund.

Dritter Abschnitt

Das Geheimnis der mystischen Gotteserfahrung oder der Gottesgeburt in der Seele

I. Allgemeine Begriffsbestimmung

Die mystische Erfahrung geht als die letzte und einzig maßgebende Erlebnisgrundlage der Philosophie Meister Eckeharts allem anderen voraus. Wenn wir sie nicht an die Spitze unserer Darstellung stellten, so allein deshalb, weil im Begriffszusammenhange, welcher aus der Deutung des Erlebnisses entspringt, das „Fünklein" zuerst hervortritt. Im vorhergehenden zeigte sich doch deutlich: Das Fünklein, der Seelengrund, vermag allein Gott zu berühren, er allein ist „got alsô sippe", daß durch diese Sippeschaft und Wesensverwandtschaft die Brücke zu dem Unaussprechlichen, Gott, geschlagen wird.

Immer und immer wieder kommt Meister Eckehart auf die Berührung Gottes im Seelengrunde zu sprechen, aber in der Darstellung des Erlebnisses selbst ist er gar zurückhaltend! Es ist daher nicht leicht, eine solche Darstellung aus seinen Aeußerungen zusammenzulesen.

Was Eckeharts gesamtes Sinnen und Trachten leitet, worauf ihm alles in Leben und Lehre ankommt, was ihn als „Lesemeister" zugleich zum „Lebemeister" macht, was Mitte und Umkreis seiner ganzen Philosophie erfüllt — es wird von ihm, wie von allen Mystikern, nicht einheitlich bestimmt. Aber doch geht er gerade hier auch (im Anschlusse an den Begriff des Fünkleins) über andere Mystiker hinaus. Er bezeichnet diese innere Erfahrung als „Wiedereinbildung der Seele in Gott", als „Einigung" Gottes und der Seele, als „Geburt Gottes in der Seele", als „Einsprechen des ewigen Wortes in die Seele". Alle diese und andere Bestimmungen entsprechen dem Begriffe des Fünkleins, wie wir es kennen lernten. Wir ver-

suchen im folgenden, die verschiedenen Äußerungen des Meisters nach einer gewissen inneren Zusammengehörigkeit zu ordnen. Als eine verhältnismäßig noch begrifflose Darstellung des Erlebnisses selbst — eine der wenigen, die sich finden — stellen wir die folgende, in einer deutschen Predigt bei Pfeiffer uns aufbewahrte voran:

Dieser innere Vorgang ist dadurch gekennzeichnet,

„... daz diu sêle in got lebet unde von gote in eime liehte und in eime gesmacke blîbet înhangende und ûfhangende in einer lûterkeit des liehtes unbewegelich."[1]

Die erste nähere Bestimmung ist uns bereits bekannt: als Gottesgeburt in der Seele[2]. Darin ist Tätigkeit und Empfangen zugleich.

„Ez würket got unde begert diu sêle. Got hât daz werc unde diu sêle hât daz begeren unde daz vermügen, daz got in sî geborn werde unde si in got. ... Götlich nâtûre giuzet sich in daz lieht der sêle unde si wirt enthalten dar inne."[3]

„Waz gotes geburt in der sêle sî? Gotes geburt in der sêle ist niht anders denne ein sunderlîchez götelîchez berüeren in einer sunderlîchen himelischen wîse, dâ got dem geiste locket ûz dem gestürme crêatûrlîcher unruowe in sîne stille einekeit, dâ sich got dem geiste gemeinen mac nâch sîner götlîchen eigenschaft."[4]

Eine andere häufige Bestimmung ist, daß Gott „in dieser Geburt" sein Wort in die Seele spreche.

„Alsô treit der vater sîn wort in die sêle, sô treit sich diu sêle in dem worte wider in den vater."[5]

[1] Pf. 132, 10: (Aber [Hin-]Gabe heißt:), daß die Seele in Gott und von Gott lebt, in dem einen Lichte und in dem einen Geschmacke bleibt, aufgehängt und drin hängend in der Lauterkeit des Lichtes, unbeweglich.

[2] Wenn R. Seeberg in seinem sonst so verdienstvollen „Lehrbuch der Dogmengeschichte" (Bd III, 3. Aufl. 1913, S. 566) erklärt: „Die Vorstellung von einer Geburt Gottes oder Christi in der Seele ist alt", und unter anderen auf Origines verweist, so können wir dem nicht zustimmen. Denn die Lehre vom Seelengrunde fehlt dort, und damit fällt jede Vergleichsmöglichkeit, welche über die bloße Bezeichnung hinausginge, dahin.

[3] Pf. 86, 17 und 23: Es wirkt Gott und begehrt die Seele. Gott hat die Wirkkraft und die Seele hat das Begehren und das Vermögen, daß Gott in sie geboren werde und sie in Gott. Göttliche Natur gießt sich ein in das Licht der Seele und sie wird darinnen behalten.

[4] Pf. 479, 10: Was Gottes Geburt in der Seele sei? Gottes Geburt in der Seele ist nichts anderes als ein besonderes, göttliches Berühren in einer besonderen, himmlischen Weise, dadurch lockt Gott den Geist aus dem Stürmen kreatürlicher Unrast in seine stille Einigkeit, dorthin, wo Gott mit dem Geiste Gemeinschaft pflegen kann nach seiner göttlichen Weise.

[5] Pf. 479, 25: Wie der Vater sein Wort in die Seele trägt, so trägt sich die Seele in dem Worte wieder in den Vater.

Der Vater spricht das Wort durch den Sohn in die Seele, und es

„... ist in der sêle als ein widerblic ... und ist in allen crêatûren als ein behalter irs wesens."[1]

In der Gottesgeburt wird der Mensch der Einheit seines Seins mit dem göttlichen Sein im Seelengrunde inne, (allerdings ist es, wie die Scholastik es ausdrückte, keine „substanzielle Einheit" mit Gott, aber innigste Gemeinschaft!)

„Got ist daz selbe ein, daz ich bin, ..."[2].

„Dâ der vater sînen sun gebirt in dem inrestem grunde, dâ hât ein însweben disiu nâtûre. Disiu ... nâtûre ist ein und einvaltic."[3]

„... wan denne sîn [Gottes] bekennen mîn ist unde wan sîn substancie sîn bekennen ist unde sîn nâtûre unde sîn wesen, dar nâch sô volget, daz sîn wesen unde sîn substancie unde sîn nâtûre mîn ist."[4]

Das Innewerden Gottes in der Gottesgeburt ist kein gewöhnliches, zerlegbares Bewußtsein:

„Solt dû got götlich wizzen, sô muoz dîn wizzen komen in ein lûter unwizzen und in ein vergezzen dîn selbes und aller crêatûren. ... ich erhebe mîn gemüete in ein unbekantez bekantnüsse."[5]

„Swenne aber alliu bilde der sêle abegescheiden werdent unde si alleine schouwet daz einig ein, sô vindet daz blôze wesen der sêle daz blôze formelôse wesen gotlîcher einkeit, daz dâ ist ein überwesende wesen, lîdende, ligende in ime selben. Eyâ wunder über wunder, wel ein edel lîden daz ist, daz daz wesen der sêle niht anders lîden mac dan alleine blôze einekeit gotes!"[6]

Wie die Platonischen Ideen die Materie formen, so formt Gott die Seele in diesem mystischen Zustande (ohne jedoch, wie hervor-

[1] Pf. 479, 18: In der Seele ist es wie ein Widerschein ... und ist in allen Kreaturen wie ein Erhalter ihres Wesens.

[2] Pf. 439, 11: Gott ist dieselbe Einheit, die ich bin!

[3] Pf. 65, 4: Dort, wo der Vater im innersten Grunde seinen Sohn gebiert, da schwebt diese (Menschen-) Natur mit ein. Diese Natur ist Eines und einfaltig.

[4] Pf. 40, 16: Weil denn sein (Gottes) Erkennen mein ist (in der Gottesgeburt) und weil seine Substanz sein Erkennen und seine Natur und sein Wesen ist, so folgt daraus, daß sein Wesen und seine Substanz und seine Natur mein sind.

[5] Pf. 25, 34: Willst du Gott auf göttliche Weise wissen, so muß dein Wissen zu einem reinen Unwissen und einem Vergessen deiner selbst und aller Kreaturen werden. ... ich erhebe mein Gemüt in ein nichterkennendes Erkennen.

[6] Pf. 318, 12: Wenn alle Bilder der Seele abgeschieden werden und sie nur das einige Eine schaut, dann findet das reine Sein der Seele, erleidend und ruhend in sich selbst, das reine, formenfreie Sein göttlicher Einheit, das da ein überseiendes Sein ist. Oh, Wunder über Wunder, welch edles Leiden ist es, wenn das Sein der Seele nichts anderes erleiden kann als einzig die reine Einheit Gottes.

gehoben, eine „substanzielle Form", das heißt „substanzielle Einheit", mit dem Menschen zu bilden!):

„Es verlangt die Seele, nicht durch ein Geschaffenes, sondern allein durch Gott sich formen zu lassen."[1]

„... dâ daz götlich lieht die vernunft erhebet über sich selber unde ... trücket den geist in sîn götlîchez antlitz, dâ wirt der geist entfremdet allem gemerke der crêatûren unde stât in einem blôzen anschouwen der êrsten wârheit."[2]

„Dâ diu sêle în gebildet wirt in die êrsten lûterkeit, in den îndruk der lûteren weselicheit, dâ si gotes gesmeket ê er wârheit oder bekantheit an sich vâhet, dâ elliu nemlichkeit abe geleget ist: dâ bekennet man aller lûterlîchest, dâ nimet si daz wesen in ebenmêzekeit."[3]

„Ein meister sprichet, daz der himel blôz von gote enpfâhe. Ein ander sprichet, daz des niht ensî: wan got ist ein geist und ein lûter lieht, dar umbe waz von gote blôz enpfâhen sol, daz muoz von nôt sîn ein geist und ein lûter lieht."[4]

Eine gewisse Beschränktheit der menschlichen Natur ist dabei allerdings nie ganz überwindbar:

„Daz wesen der sêle ist enpfenclich des înfluzzes götlîches liehtes; aber niht als lûter noch als clâr als ez got geben mac, mêr: in einer umbewellunge. Man siht daz lieht der sunnen wol, dâ si sich giuzet ûf einen boum ..., mêr: in ir selber kan man sî niht begrîfen. Seht, alsô ist ez umbe götlîche gâben: si müezent gemezzen werden nâch dem, der si enpfâhen sol, und niht nâch dem, der si gibet."[5]

---

[1] B 143.

[2] Pf. 481, 4: Wo das göttliche Licht den Geist über ihn selber erhebt und in sein göttliches Antlitz drückt, da wird der Geist aller geschöpflichen Merkmale benommen und er steht in der reinen Schau der höchsten Wahrheit.

[3] Pf. 99, 12: Wo die Seele eingeformt wird in die höchste Lauterkeit, im Gepräge reinen Seins, wo sie Gott schmeckt, ehe er Wahrheit (-scharakter) oder Erkennbarkeit annimmt, da, wo er jeden Namen abgelegt hat: da erkennt man in aller reinster Weise, da nimmt sie (die Seele) das Wesen des Ebenmaßes an.

[4] Pf. 117, 15: Ein Meister sagt, daß der Himmel von Gott in unverhüllter Weise (reines göttliches Sein) empfange. Ein andrer spricht, daß dies nicht so sei: Denn Gott ist ein Geist und reines Licht; darum könne von Gott notwendigerweise nur der Reines (Unverhülltes) empfangen, der ein Geist und reines Licht sei.

[5] Pf. 95, 9: Das Wesen der Seele ist für Einfließen des göttlichen Lichtes empfänglich, aber (es ist) nicht so rein und klar, wie Gott es geben kann, vielmehr (gibt er es) in einer Umwallung (gemildert, gedämpft).
Man sieht das Licht der Sonne wohl, wenn es sich über einen Baum ergießt ..., jedoch vermag man sie selber nicht begreifen. Seht, so ist es mit göttlichen Gaben: Sie müssen gemessen werden nach dem, der sie empfangen will, und nicht nach dem, der sie gibt.

Nun das wesentlichste Ergebnis der Gottesgeburt in der Seele: Das Einsprechen des göttlichen Wortes bewirkt nichts Geringeres als eine Wiedergeburt der Seele, eine Erneuerung.

„... daz man wider în gebildet werde in daz ein veltic guot daz got ist."[1]

„Alles wird neu, gut, rein, lauter und heilig, indem es sich Gotte zukehrt, sich ihm nähert, zu ihm zurückeilt und zurückkehrt und sich ihm zuwendet."[2]

„Neuheit und Leben ist Gotte beides eigentümlich ... (er) beseitigt das Böse, alles Böse und die Wurzel alles Bösen ... (er wirkt) das Innerste zum Innersten[3]" (als Innerstes auf das Innerste).

Diese Erneuerung macht den Menschen stets dem erlebten Wunder nachjagen:

„... waz wirket got âne bilde in dem grunde und in dem wesen? Des enmag ich niht wizzen, wan die krefte niht künnent genemen dan in bilden ... unt daz ist ir aller nützeste. Daz unwizzen ziuhet sî in ein wunder unde tuot sî disem nâch jagen ... [Die Gottesgeburt] kam in einer dieplîchen wîse verstolnlîche ... Ez offente sich unde glenzete mir vor, daz ez etwaz wîre offenbârende und ... kunt tuonde. ... Seht, dar umbe muoz man unde sol ime nâch loufen, die wîle ez verborgen ist."[4]

Die Erneuerung durchdringt den ganzen Menschen:

„Eyâ, nû merket von götlîchem minnegespringe. Ez wirt überflüzic in der sêle, daz sich die obersten krefte ergiezent in die nidersten krefte unde die nidersten krefte ergiezent sich in den ûzern menschen und erhebent in ûf von aller niderheit, daz er niht mac gewürken denne geistlîchiu dinc. Als der geist würket nâch götlîchen werken, alsô muoz der ûzerlîche mensche würken nâch dem geiste.

Eyâ, wunder über wunder, wenne ich gedenke an die vereinunge, die diu sêle mit gote hât! Er machet die sêle vröudenwunneclich ûz ir selber ze vliezenne, wan alliu genantiu dinc genüegent ir niht."[5]

---

[1] Wilhelm Wackernagel: Altdeutsche Predigten und Gebete, Basel 1876, S. 159: ... daß man wieder eingeformt werde in das Einfache, das Gott ist.

[2] B 149.

[3] B 145.

[4] Pf. 8, 7—29: Was wirkt Gott ohne Bild in dem Grunde und in dem Sein (der Seele)? Das kann ich nicht wissen, weil die Kräfte (der Seele) können nur in Bildern auffassen ... das ist für sie das allernützlichste. Dieses Nicht wissen reißt sie hin zu etwas Wundersamen und läßt sie diesem nachjagen ... (Die Gottesgeburt, das Wort), das kam in Diebesweise, verstohlen ... Es öffnete sich und glänzte vor mir, um (mir) etwas zu offenbaren und kund zu tun. ... Seht, darum, weil es verborgen ist, muß man und soll man ihm nachlaufen.

[5] Pf. 385, 28: Ei, so höret vom Quell göttlicher Liebe. In der Seele wird es überfließen, so daß sich die obersten Kräfte in die niedersten ergießen und die niedersten Kräfte in den auswendigen Menschen; und sie erheben ihn aus aller Niedrigkeit, daß er nichts wirken will als geistliche Dinge. Wie der Geist nach göttlichem Wirken strebt, so muß der auswendige Mensch zum Geiste hin streben.

Die Gottesgeburt ist eine Geburt des Sohnes in der Seele; aber der Mensch ist nur aus Gnade, was Christus von Natur:

„... der hie zuo komen ist, ... dirre mensche ist got unde mensch. Wizzent, er hât allez erkrieget von gnâden, daz Kristus hete von nâtûre."[1]

So ist auch der anstößig klingende Satz zu verstehen:

„Allez daz denne got ie gegap sînem einbornen sune, daz hât er mir gegeben ..."[2].

Damit stehen wir vor einem wichtigen, oft geäußerten Gedanken Meister Eckeharts, bei dem wir verweilen müssen! Wie der letztangeführte Satz, so lautet auch der Satz 11, welcher verurteilt wurde. Eckehart sagt in seiner Verteidigung, er gelte durchaus von der Einigung der menschlichen Natur mit Christus im mystischen Leibe (gemeint ist das Corpus Christi mysticum); die zu leugnen, sei ein Beweis gröblicher Unwissenheit[3]. Wie ernst es Eckeharten mit diesem Gedanken war, daß Gott der Seele (aus Gnade) alles gegeben habe wie dem Sohne (von Natur), erkennt man aus vielen Äußerungen:

„Dâ der vater sînen sun in mir gebirt, dâ bin ich der selbe sun unde niht ein ander. . . . ‚Dâ wir süne sîn, dâ sîn wir rehte erben'."[4]

„Gotes hoehstiu meinunge ist gebern. Im engenüeget niemer, er gebere denne sînen sun in uns. Der sêlen gebüeget ouch enkeine wîse niht, der sun gotes werde in ir geborn. Unde dâ entspringet gnâde. ... Si fliuzet ûz dem wesenne gotes unde fliuzet in daz wesen der sêle ..."[5]

O Wunder über Wunder! Wenn ich nur an die Vereinigung denke, die Gott mit der Seele hält! Er macht die Seele in Wonne und Freude aus sich selber ausfließen, denn alle benannten Dinge genügen ihr nicht.

[1] Pf. 127, 38: Der Mensch, der hierzu gekommen ist (zur Gottesgeburt) ..., der ist Gott und Mensch (zugleich). Wisset, er hat alles das aus Gnaden bekommen, was Christus von Natur aus hatte.

[2] Pf. 56, 18: Alles, was Gott je seinem eingeborenen Sohn gab, das hat er mir gegeben.

[3] Augustinus Daniels: Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meister Eckehart, in: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd XXXIII, Heft 5, 1923, S. 17, n. 7.
Vgl. Otto Karrer: Meister Eckehart, Textbuch aus den gedruckten und ungedruckten Quellen, München 1923, S. 343.

[4] Pf. 137, 15: Wo der Vater seinen Sohn in mir gebiert, da bin ich derselbe Sohn und nicht ein anderer ... Wo wir Söhne sind, da sind wir rechte Erben.

[5] Pf. 296, 1: Gottes höchstes Streben ist: gebären. Ihm genügt es nimmer, er gebäre denn seinen Sohn in uns. Auch die Seele begnügt sich in keiner Weise, wenn der Sohn Gottes in ihr nicht geboren wird. Und da entspringt die Gnade ... Sie fließt aus dem Sein Gottes und fließt in das Sein der Seele ...

„War umbe ist got mensche worden? Dar umbe daz ich got geborn würde der selbe."[1]

Es ist der ernsteste Gedanke Eckeharts, die Seele habe ihrem reinen Wesen nach göttliche Schöpferkraft, jene, in welcher der Gedanke auch schon das gedachte Ding schafft. Denn die Seele ist göttlichen Geschlechtes. Die deutlichste, wichtigste Äußerung hierüber findet sich im alten Baseler Druck:

„Mich wundert (und dies Wunder hat mich lange bekümmert), daß die Seele nicht also ein kräftiges Wort aussprechen mag wie der himmlische Vater. Die Meister sprechen, es sei davon, daß, was in Gotte ist, das sei Gotte wesentlich, in der Seele aber bildlich, und darum möge die Seele nicht Gotte gleichen an ihren Werken. Diese Rede halte ich nicht für wahr. Denn ... (überlegt man), so ist die Seele wesentlich nach Gotte gebildet. — Andere Meister sprechen: Was Gott ist, das hat er alles von ihm selber, aber was die Seele hat, das hat sie empfangen und davon mag sie Gotte nicht gleichen an seinen Werken. Diesem widerspreche ich aber allzumal. Denn der Sohn hat auch empfangen vom Vater alles, das er ist, und wirket doch gleich dem Vater ... Es ist eine andere Rede (das ist ein anderer Grund), die die Seele hindert; an dieser lasse ich mich ein wenig genügen. Das ist, daß der Sohn (Christus) ist geflossen aus der Person des Vaters und ist (zugleich) in ihm geblieben wesentlich, und darum vermag er wesentlich und persönlich alles, das der Vater vermag; die Seele aber ist ausgeflossen von den Personen und nicht (rein) im Wesen geblieben. Mehr, sie hat ein Fremdes (das ist ein ungleiches) Wesen, das vom göttlichen Wesen (nur) geursprungt ist."[2]

Nach Eckehart ist es demnach nur das fremde, kreatürliche Wesen, welches die Seele in der Welt annahm, was sie von ihrem göttlichen Vermögen trennt, — ein Gedanke, der in seiner Größe nur gewürdigt werden kann, wenn man die letzte Spur materialistischen Denkens abstreift! —

Das kommt auch in einer deutschen Predigt bei Pfeiffer zum Ausdrucke:

„... der himel fliuzet in sî ... unde machet sî fruhtber, ... Alsô tuot got dem menschen: der ime wênet enpfliehen, er loufet ime in die schôz, wan im sint alle winkele offen. Got gebirt sînen sun in dir, ez sî dir lieb oder leit, dû slâfest oder wachest, got tuot daz sîne. Daz der mensche des niht bevindet, daz ist des schult, daz sîn zunge mit dem unflâte der crêatûren ist belîmet und des salzes gotlîcher minnen niht enhât. Hêten wir die gotlîche minne, sô smahte uns got und alliu diu werk, diu got ie geworhte, und enpfiengen alliu dinc von gote

---

[1] Pf. 233, 35: Warum ist Gott Mensch geworden? Darum, daß ich als derselbe Gott geboren werde.

[2] Hans Martensen: Meister Eckhart. Eine theologische Studie, Hamburg 1842, S. 29.

unde worhten alliu diu selben werk, diu er würket. In dirre glîcheit sîn wir alle ein einig sun."[1]

Eckehart hält an der göttlichen Schöpferkraft, welche der Seele von Natur zukommt, fest. Schuld an ihrer Schwächung ist „der Unflat des Kreatürlichen". Er ist es, der uns von Gotte entfremdet und uns der göttlichen Minne, die uns sonst zukäme, beraubt.

Um so größere Bedeutung kommt der Wiedergeburt zu, sie ist, wie in jeder Mystik, das eigentliche Werden der Seele hienieden:

„er würket, und ich gewirde."[2]
„Daz würken unde daz werden daz ist ein."[3]

Die Einbildung der Seele in Gott ist zugleich ein Vorverkosten der Seligkeit:

„Niemals kann man von der Seligkeit [vorverkostet in der Wiedereinbildung] so viel denken und glauben, als sie wirklich ist."[4]
„Nû lose wunder, welich wunderlich! stân ûze und inne, begriffen und umbegriffen werden, sehen unde sîn diu, gesiht, enthalten und enthalten werden, daz ist daz ende, dâ der geist belîbet mit ruowe in einikeit der lieben êwikeit."[5]

Der von Gott erfüllte Mensch lebt auf Erden schon wie im Himmel:

„... waz wunders unde waz lebennes hât der mensche ûf der erden als in dem himele in gote selben!"[6]
„Denn wer dazu (zur mystischen Einung) kommt, der fragt nicht, er hat gefunden das Himmelreich und das ewige Leben auf Erden."[7]

[1] Pf. 287, 35: Der Himmel fließt in sie (die Erde) und macht sie fruchtbar, ... So verfährt Gott mit dem Menschen: der wähnt Gott zu entfliehen und läuft ihm in den Schoß, denn ihm sind alle Winkel offen. Gott gebiert seinen Sohn in dir, es sei dir lieb oder leid, ob du schläfst oder wachst; Gott tut das Seine. Daß der Mensch das nicht empfindet, daran ist schuld, daß seine Zunge mit dem Schmutz der Kreaturen beklebt ist und das Salz der göttlichen Liebe nicht hat. Hätten wir die göttliche Liebe, so schmeckte uns Gott und alle Werke, die Gott je wirkte, und wir empfingen alle Dinge von Gott und wirkten alle dieselben Werke, die er wirkt. In dieser Gleichheit sind wir alle ein einiger Sohn.

[2] Pf. 206, 15: Er wirkt und ich werde.

[3] Pf. 206, 12: Das (göttliche) Wirken und das Werden, das ist eins.

[4] B 197.

[5] Pf. 51, 6: Lausche denn auf das Wunder! Wie wunderbar: draußen stehn wie drinnen, begreifen und umgriffen werden, schauen und (zugleich) das Geschaute selbst sein, halten und gehalten werden — das ist das Ziel, wo der Geist in Ruhe verharrt, der lieben Ewigkeit vereint.

[6] Pf. 426, 33: ... was an Wunder und an Leben der Mensch auf Erden wie im Himmel in Gott selber hat!

[7] Theologia Deutsch, herausgegeben von Willo Uhl (= Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, herausgegeben von Hans Lietzmann, Nr. 96), 1912, VIII, 13, 38.

„sie lebent in dirre welte, als ob nieman sî denne sie und got alleine."[1]

Eine kostbare, im tiefsten Leben der Seele bestätigte Wahrheit spricht der Meister aus, welche im Zusammenhange der Gesellschaftslehre in Gestalt der geistigen „Gezweiung" wieder erscheint:

„Ich sage, daz in dem rîche der himel al in al ist und al ein und al unser ... swaz dâ einer hât, daz hât der ander, unde niht als von dem andern noch in dem andern, mêr: als in ime selben, ..."[2]

Nach allem ist es unumstößlich: Die Gottesgeburt in der Seele ist das Endziel des menschlichen Lebens; und noch mehr: Gottes selbst!

„alle die gâbe, die er gegeben hât in himel und ûf erden, die gab er alle dar umbe, daz er eine gâbe geben möhte: daz was er selber."[3]

„Gott wirkte alle seine Werke darum, daß wir der eingeborene Sohn seien."

II. Verbindung mit der Sittenlehre

Die letzten Worte machen die Verbindung deutlich sichtbar, die von der Lehre der mystischen Einigung zur Sittenlehre hinüberführt. Denn das rechte Leben hat nur dieses eine Endziel.

Als Endziel des Lebens erweist sich die Gottesgeburt in der Seele auch dadurch, daß alle Kreaturen Gott suchen und ihm nachjagen. Diesem Gedanken aller Mystik, der auch altindisch, platonisch, aristotelisch, augustinisch genannt werden könnte, wenn er nicht zugleich ur-eckehartisch wäre, hängt der große Meister mit besonderer Glut oft und innig nach:

„... wâ ist dirre got, dem alle crêatûren nâch jagent, dâ von sie ir wesen und ir leben habent? (Ich spriche gerne von der gotheit, wan alle unser sêlikeit dannân ûze vliuzet.) ... Wâ ist dirre got? In der vollidi der heiligen dâ bin ich bevangen. Wâ ist dirre got? In dem vater. Wâ ist dirre got? In der êwikeit. Got möhte niemer niemand funden hân, als der wîse sprichet ‚herre, dû bist ein verborgen got?' Wâ ist dirre got? Reht als sich ein mensche verbirget, so rünstert er sich unde vermeldet sich selber dâ mite, alsô hât ouch got getân. Got künde

[1] Pf. 483, 22: Sie (die Mystiker) leben in dieser Welt, wie wenn niemand existiere als nur Gott und sie alleine. — Der Traktat VIII ist geklittert, die Stelle vielleicht nicht echt, aber mindestens bezeichnend für die Schule Eckehartens. Vgl. mein Buch: Gesellschaftslehre, 3. Aufl., Leipzig 1930 [4. Aufl., Graz 1969].

[2] Pf. 39, 35: Ich sage: Im Reiche der Himmel ist alles in allem und alles eins und alles unser. ... Was dort einer hat, das hat (auch) der andere und (zwar) nicht als von dem andern oder in dem andern, sondern als in ihm selbst (seiend).

[3] Pf. 569, 38: Alle Gabe, die er je im Himmel und auf Erden gab, die gab er alle darum, daß er eine Gabe geben könnte, nämlich sich selber.

niemer nieman funden hân; nû hêt er sich vermeldet. Ein heilig sprichet: ‚ich enpfinde etwenne sölicher süezekeit in mir, daz ich mîn selbes und aller crêatûre vergizze ... Unde sô ich ez zemâle wil umbevâhen, herre, sô nimest dû mirz. Herre, waz meinest dû dâ mite? ... Owê, herre, daz tuost dû dar umbe, daz ich dîn vil enpfâhen müge. ... Herre, dâ kan ich niemer geruowen danne in dir und ist mir nienâ wol danne in dir."[1]

Eine Verbindung mit der Sittenlehre liegt endlich auch in der Frage, wie die Seele sich bereiten soll, um sich zu jener höchsten Lauterkeit zu bilden und über sich selbst hinauszukommen? (Wobei wir von bestimmten Übungen hierzu noch absehen.) Der Weg zu diesem Ziele ist innere Abgeschiedenheit. Von ihr werden wir aber erst in der Sittenlehre zu sprechen haben.

„Diu sêle, diu got minnet unde der er sich gemeinen sol, diu muoz sô gar enbloezet sîn von zîtlicheit unde von allem gesmacke der crêatûren, daz got in ir smacke nâch sînem gesmacke."[2]

„Nicht durch Hinzufügen, sondern durch Abziehen wird Gott in der Seele gefunden."[3]

„Wie wirt got alle zît in dem menschen geborn? Daz merket. Swenne der mensche enbloezet und endecket daz götlîche bilde, daz got in nâtiurlich geschaffen hât, sô wirt gotes bilde in im geoffenbâret. ... Unde dar umbe, sô der mensche ie mêr unde klârlîcher gotes bilde in im enbloezende ist, sô got ie klârlîcher in ime geborn wirt."[4]

„Sol diu sêle got erkennen, sô muoz si in erkennen oben zît und oben stat; want got enist weder diz noch daz, ... want got ist ein. Sol diu sêle got sehen, sô muoz si ûf kein dinc sehen ... Als daz ouge die varwe sol erkennen, sô muoz ez vor von aller varwe gescheiden sîn. Sol diu sêle got erkennen, sô muoz si mit dem nihte kein gemeine hân."[1]

[1] Pf. 301, 5: Wo ist dieser Gott, dem alle Kreaturen nachjagen, von dem sie ihr Sein und ihr Leben haben? (Ich rede gerne von der Gottheit, denn alle unsere Seligkeit fließt von da aus.) ... Wo ist dieser Gott? ‚In der Fülle der Heiligen bin ich umfangen' (Jes. Sir. 24, 16). Wo ist dieser Gott? In der Ewigkeit. Niemand hätte je Gott finden können, wie der Weise sagt: ‚Herr, du bist ein verborgener Gott' (Is. 45, 15). Wo ist dieser Gott? Recht, wie sich ein Mensch verbirgt, sich dann aber räuspert und sich damit selbst verrät, so hat auch Gott getan. Niemand hätte je Gott finden können; nun aber hat er sich selbst verraten. Ein Heiliger spricht: Ich empfinde mitunter solche Süßigkeit in mir, daß ich mich selbst und alle Kreaturen vergesse ... Wenn ich's aber ganz umfangen will, Herr, da nimmst du mir's. Herr, was meinst du damit? ... Ach, Herr, das tust du, damit ich endlich viel von dir empfangen kann! ... ‚Herr, ich kann nimmer ruhen in dir, und mir ist nirgends wohl denn in dir' (Ps. 15, 2)!.

[2] Pf. 230, 17: Die Seele, die Gott liebt und der er sich vergemeinsamen soll, die muß so gar entblößt sein von Zeitlichkeit und allem Geschmacke der Kreaturen, daß Gott in ihr nach seinem eigenen Geschmacke schmecke.

[3] B 113.

[4] Pf. 198, 13: Auf welche Weise wird Gott in dem Menschen jederzeit neu geboren? Merket euch: Wenn der Mensch das göttliche Bild, das Gott auf natürliche Art in ihn gelegt hat, entdeckt und bloß legt, da offenbart sich ihm Gottes Bild. ... Daher, je mehr und je reiner Gottes Bild in ihm aufsteigt, umso reiner ist die Gottesgeburt in ihm.

III. Der Einwand gegen die Mystik

Eckehart gedenkt auch eines Einwandes gegen seine Lehre von der Gottesgeburt in der Seele wie schließlich gegen jede mystische Lehre. In seiner Antwort weist er auf den Begriff des Fünkleins zurück:

„Nû möhtestû sprechen: eyâ, herre, ir wellent der sêlen iren nâtiurlîchen louf umbe kêren! Ir nâtûre ist, daz si durch die sinne neme und in bilden ... Nein! waz weistû, waz adels got habe geleit in die nâtûre, diu noch niht alle geschriben sint, mêr: noch verborgen?"[2]

Man kann diese Antwort nicht genug würdigen, denn sie sagt in einem Satze das einzig Wesentliche! Sie nimmt auch die Einwände der Neuzeit vorweg, welche in der Mystik nur leere Einbildungen oder nur Krankhaftes sehen will. Sie verweist darauf, daß die Gegner nicht wie der Blinde von der Farbe reden sollen. Eckehart verlangt an anderer Stelle ein „Wahrnehmen der Inwendigkeit des Menschen"[3].

IV. Pantheismus, Unsterblichkeit

Ohne jede Berechtigung schrieb man dem Meister in neuerer Zeit vielfach „Pantheismus" zu, jene Ansicht, nach der Gott in der Welt aufginge, Gott daher die Welt ebenso wie die Welt Gott wäre. Dazu gehört vor allem auch, daß die Seele in der unio mystica in Gott aufgehe, gleichwie der Tropfen im Meere aufgeht. Ein solches Aufgehen, eine Vernichtung ihres Wesens findet aber nach Eckeharts

[1] Pf. 222, 26: Soll die Seele Gott erkennen, so muß sie ihn erkennen jenseits von Zeit und Raum; denn Gott ist weder dies noch das, ... denn Gott ist Eines. Soll die Seele Gott sehen, so darf sie auf kein (zeitlich) Ding sehen. ... Wenn das Auge die Farbe erkennen soll, so muß es vorher aller Farbe entblößt sein. Soll die Seele Gott erkennen, so darf sie mit dem Nichts nichts gemein haben.

[2] Pf. 9, 23: Nun könntest du sagen: Ei nun, Herr, ihr wollt der Seele ihren natürlichen Lauf umkehren! Ihre Natur ist es doch, durch die Sinne aufzunehmen und in Bildern! ... Nein! Was weißt (denn) du, welchen Adel Gott in die Natur gelegt hat, der noch nicht voll beschrieben, sondern noch verborgen ist?

[3] Etwa Pf. 221, 33.

wiederholten Äußerungen nicht statt, und, was noch mehr ist, allen Lehrbegriffen Eckeharts zufolge kann es gar nicht stattfinden. Das Fünklein als das Mitgeschaffene, Sohnesgleiche — könnte es je wieder untergehen? Auch der Gottes- und Schöpfungslehre Eckeharts widerspräche das.

„Got ist in der sêle mit sîner nâtûre, mit sîme wesenne unde mit sîner gotheit und er enist doch niht diu sêle."[1]

Der Zusammenhang, in welchem Eckehart diesen wichtigen Gedanken begründet, ist folgender:

„Ich nime ein beckin mit wazzer unde lege dar în einen spiegel unde setze ez under daz rat der sunnen, sô wirfet diu sunne ûz irn liehten schîn ûzer dem rade und ûzer dem bodem der sunnen unde vergêt doch niht. Daz widerspilen des spiegels in der sunnen daz ist in der sunnen, sunne. Und er ist doch daz er ist. Alsô ist ez umbe got. Got ist in der sêle mit sîner natûre, mit sîme wesenne unde mit sîner gotheit und er enist doch niht diu sêle. Daz widerspilen der sêle daz ist in gote, got. Unde si ist doch daz si ist."[2]

Viele solche Stellen ließen sich aus Eckeharts Schriften anführen. Doch ist das überflüssig, da, wie gesagt, es schon in seinen Lehrbegriffen liegt, daß die Seele wohl eins mit Gott werden, aber nie ihre Selbstheit aufgeben könne.

In dieser Selbstbewahrung der Seele liegt wesensgemäß ihre Unsterblichkeit eingeschlossen:

„dâ was ich selber, dâ wolte ich mich selber unde bekante mich selber ze machenne disen menschen, und hier umbe sô bin ich mîn selbes sache nâch mînem wesen, daz êwic ist, unde nâch mînem wesen, daz zîtlich ist. Und hier umbe sô bin ich geborn unde nâch mîner gebürte wîse, diu êwic ist, sô enmac ich niemer ersterben."[3]

Das sind gewichtige Worte, welche die Unsterblichkeit nicht nur kasuistisch, sondern aus den Lehrbegriffen heraus begründen. Auch

[1] Pf. 180, 39: Gott ist in der Seele mit seiner Natur, mit seinem Wesen und mit seiner Gottheit, und doch ist er nicht die Seele.

[2] Pf. 180, 34: Ich nehme ein Becken mit Wasser und lege einen Spiegel hinein und setze es unter das Rad der Sonne; dann wirft die Sonne ihren lichten Glanz aus der Scheibe und aus dem Grunde der Sonne aus und vergeht darum doch nicht. Das Rückstrahlen des Spiegels in der Sonne ist in der Sonne (selbst) Sonne, und doch ist er (der Spiegel) das, was er ist. So ist es auch mit Gott. Gott ist in der Seele mit seiner Natur, mit seinem Wesen und mit seiner Gottheit, und doch ist er nicht die Seele. Das Rückstrahlen der Seele, das ist in Gott Gott, und doch ist sie das, was sie ist.

[3] Pf. 283, 39: (in der Gottheit) da war ich selber, da wollte ich mich selber und erkannte mich selber, um diesen Menschen hervorzubringen, und darum bin ich, nach meinem ewigen und nach meinem zeitlichen Wesen, Ursache meiner selbst. Und darum bin ich (neu) geboren — aber auf eine Weise, die an der Ewigkeit teil hat, so daß ich nimmer sterben kann.

sonst finden sich nicht wenige Äußerungen über individuelle Unsterblichkeit. Von der Gottesgeburt im besonderen heißt es:

Die Kreatur „wolte sinken in der drîer einekeite sunder wesenliche underscheidenheit ... und verlieren crêatûren eigenheit, ... Wan beschêhe diu einekeit, si verliure kennen, minnen unde niezen, daz dâ ist crêatûre vollekomenheit. ... Wan vervlüzze si in got oder got in sî, dâ blîbe der schade in ir durch die unbegrîfelîche wîte sîner wesenheit und durch das kleine irre geschaffenheit."[1]

(In der Gottesgeburt) „diu sêle götlich wirt unde got niht diu sêle. Dâ verliuset diu sêle irn namen und ir kraft und ir werc und niht ir sîn. Dâ belîbet diu sêle an gote, als got an im selber belîbet."[2]

Auch im Verhältnisse von Seele und Leib und in der Scheidung beider durch den Tod finden wir bei Eckehart dieselben Gedanken:

„Als diu sêle von dem lîbe scheidet, sô ist der lîp tôt unde diu sêle lebet an ir selber."[3]

„ze swelher stunde si (die Seele) scheidet von dem lîbe, in dem selben puncte wirt ir geoffent daz êwige leben und in der offenunge wirt si umbevangen mit eime götlîchen liehte und in dem bevencnisse des götlîchen liehtes wirt si gezogen unde gebildet in got."[4]

V. Übungen

Kannte Meister Eckehart verfahrensmäßig geordnete Übungen, welche zur mystischen Einigung führen sollten? Übungen, wie sie uns aus den altindischen Upanischaden, im Joga und im Oriente bekannt sind?

Ich persönlich möchte dies nicht bezweifeln. Zeitgeschichtlich wären sie gewiß nicht unmöglich. Einmal weil sie in der altgerma-

[1] Pf. 662, 20—30: (Die Kreatur) wollte ohne Seinsunterschied in die Drei-Einigkeit sinken ... und die geschöpfliche Eigenart verlieren. ... Wenn diese Vereinigung geschähe, verlöre sie (die Seele) die Fähigkeit zu erkennen, zu lieben und (dieses Lebens) zu genießen, was doch der Kreatur Höchstes ist. ... Da flösse sie in Gott oder Gott in sie, es bliebe (dennoch) die Sünde in ihr infolge der unbegreiflichen Weite seines (Gottes) Seins und der Enge ihrer Geschöpflichkeit.

[2] Pf. 314, 22: (In der Gottesgeburt) wird die Seele göttlich, Gott aber nicht zur Seele. Da verliert die Seele ihren Namen und ihre Kraft und ihr Wirken, nicht aber ihr Sein. Da bleibt die Seele in Gott, wie Gott in sich selbst bleibt.

[3] Pf. 256, 28: Wenn die Seele von dem Leibe scheidet, so ist der Leib tot und die Seele lebt für sich selber.

[4] Pf. 386, 30: Zur Stunde, da sie (die Seele) vom Leibe scheidet, da wird ihr das ewige Leben eröffnet; in der Eröffnung wird sie umfangen von göttlichem Lichte und in dieser Umfangung durch das göttliche Licht wird sie aufgezogen und Gott eingebildet.

nischen Zeit nicht fehlten[1], daher überliefert sein könnten; sodann weil eine Reihe von Kreuzzügen, welche damals schon stattgefunden hatten, viele Berührungen, insbesondere der Ritterorden, mit dem Oriente bewirkte. Andererseits läßt sich hier schwer etwas belegen, was aber mit der großen Zurückhaltung, welche in diesen Dingen stets geübt wurde, vollgültig zu erklären wäre.

Die meisten Stellen, die auf Übungen hindeuten, sind demgemäß recht unbestimmt, nur im Verneinenden ist Eckehart deutlich und entschieden. Äußerliche Übungen, wie Fasten und Kasteien, widerrät er. Hier eine Stelle von vielen:

„Daz gebürt dir mê, dich unbekümbert ze lâzen, denne ob dû zemâle vastest aller spîse. Und alsô ist dir etwenne swêrer ein wort ze verswîgenne, dan ob man ze mâle swîge von aller rede. ... Dû endarft in d e r wîse niht sîn beworren mit spîse noch mit kleidern, ob sie dich ze guot dunken, sunder wene ... dîn gemüete, daz ez verre dar über erhaben sî, ... Wan daz wêre ein krankiu inwendikeit, die daz ûzerlîche kleit solte berihten; daz inner sol daz ûzer berihten, ..."[2].

Eine Stelle, die man mit großer Wahrscheinlichkeit auf bestimmte Übungen deuten darf, scheint mir die folgende zu sein:

„Danne wêre man h e i l von aller gebrechlicheit, sô man wêre ûf erhaben ...; denne wêre man ûf erhaben, sô man blôz und abegescheiden wêre."[3]

Kehren wir die Reihenfolge der Gedanken um, so ergibt sich: Wäre man abgeschieden, so wäre man innerlich über die Welt erhoben; wäre man innerlich erhoben, so wäre man h e i l v o n a l l e r G e b r e c h l i c h k e i t. Nun ist es allgemein bekannt, daß den indischen Jogaübungen nachgesagt wird, sie machten den Leib gesund. Auf dasselbe, die gesundmachende Wirkung gewisser, also jogaartiger, Übungen muß hier Eckehart hindeuten, soll die Stelle

[1] Vgl. mein Buch: Religionsphilosophie, Wien 1947 [2. Aufl., Graz 1970].

[2] Pf. 562, 38: Es steht dir oft mehr an, unbekümmert davon (wozu du am meisten Han· hast) zu lassen, als dich ganz der Speise zu enthalten. So ist's dir auch manchmal schwerer, ein (einziges) Wort zu verschweigen, als dich überhaupt der Rede zu enthalten ...

Du brauchst dich nicht über Speise und Kleider in der Weise zu beunruhigen, daß sie dich zu gut dünken; gewöhne vielmehr dein Gemüt daran, weit darüber erhaben zu sein, ... Denn das wäre eine gar schwache Innerlichkeit, die durch das äußere Kleid ins Rechte gesetzt werden müßte; das innere soll (vielmehr) das äußere recht bestimmen, ...

[3] Pf. 79, 3: Denn wäre man h e i l von aller Gebrechlichkeit, so wäre man auferhoben (über die Welt) ...; denn wäre man auferhoben, so wäre man entblößt und abgeschieden.

überhaupt einen Sinn haben; und das um so mehr, als Eckehart unmittelbar vorher von einem „verwundeten Menschen" spricht.

Eine der seltenen Stellen, die noch bestimmter auf verfahrenmäßige Übungen deuten, scheint mir die folgende zu sein:

„Nieman kan den rehten wec gegân, er habe ê gesezzen in dem liehte der beschouwede, daz er dar inne habe gelernet schöpfen die rehten wege; want elliu unseriu werc sülent lieht sîn unde sülent liuhten in der vinsternisse unserm nêhsten."[1]

Vielleicht darf auch eine andere Stelle so betrachtet werden:

„Ich gedâhte underwegen, dô ich her solte gân, ich wolte niht her, ich würde doch naz von minne ..."[2].

Möglicherweise handelte es sich da um eine besondere Übung in der Liebe zu Gott, da es darnach heißt:

„Der mensche ... sol in (Gott) minnen, wan got minnet den menschen mit aller sîner hoehsten vollekomenheit."[3]

An mehreren Stellen[4] verweist Eckehart auf die „sieben Grade des schauenden Lebens", die er nach Augustinus unterscheidet.

Man darf sagen, als Ziel aller Übungen bezeichnet Meister Eckehart, in allen Werken ein gleiches Gemüt zu haben, in der Kirche, in der Zelle, auf der Straße, unter der Menge, in der Unruhe und der Ungleichheit. Dies führt er unter anderen in den „Reden der Unterscheidung" aus und fährt dann fort:

„War an lît nû diz wâre haben gotes ...? (Es) lît an dem gemüete und an einem inneclîchen vernünftigen zuokêren unde meinen gotes, niht an eime stêten andenken in einer glîchen wîse, wan daz wêre unmüglich der nâtûre ... und ouch daz allerbeste niht. Der mensche sol niht haben noch im lâzen genüegen mit einem gedâhten gote, wenne der gedank vergât, sô vergât ouch der got; mêr: man sol haben einen gewesenden got, der verre ist obe den gedenken ... Der got vergêt niht, der mensche kêre denne willeclîche abe.

Der got alsô in wesen hât, der nimet got götlîchen unde dem liuhtet er in allen dingen; wan alliu dinc smeckent ime götlich unde got erbildet sich im ûz allen dingen. In ime blicket got alle zît, in im ist ein abegescheiden abekêren und ein înbilden sînes geminten gegenwürtigen gotes."[5]

[1] Pf. 302, 6: Niemand kann den rechten Weg gehen, er habe denn zuvor in dem Lichte der Beschauung gesessen und darinnen gelernt, die rechten Wege zu schöpfen; denn alle unsere Werke sollen licht sein und sollen in der Finsternis unserem Nächsten (voran-)leuchten.

[2] Pf. 287, 25: Unterwegs, als ich hierher gehen sollte, fiel mir ein, ich möchte (lieber) nicht hierher (gehen), weil ich doch naß werden würde von Liebe.

[3] Pf. 287, 29: Der Mensch soll ihn (Gott) lieben, denn Gott liebt den Menschen in (eben) seiner höchst vollkommenen Weise.

[4] So Pf. 618 f.; B 124 und andere.

[5] Pf. 548, 24: Woran liegt nun dieses wahre Innehaben Gottes ...? (Es) liegt

Hier spricht sich, so hat man es wohl aufzufassen, Meister Eckehart geradewegs gegen die in religiösen Kreisen auch heute noch bekannten Übungen des „Wandels" in der ständigen Gegenwart Gottes aus (bestehend im steten bewußten Denken daran). Um so mehr müssen wir daraus folgern, daß er auf andere, von ihm gelehrte Verfahren hindeute, ohne sie aber zu verraten.

Im Anschlusse an die soeben angeführte Stelle zieht Eckehart den Vergleich mit einem Durstigen: „ime vergêt doch daz bilde des trankes niht, die wîle der durst wert;"[1] so soll dem Menschen auch das Bild Gottes nicht vergehen (er muß nicht bewußt daran denken!). Auch das scheint ein Hinweis auf eine bestimmte Übungsweise zu sein. Auf eine Übung der S a m m l u n g deutet klar die folgende Stelle bei Pfeiffer:

„fliuch unde verbirg dich von dem stürme inwendiger gedenke ..."[2]
„Got enbedarf niht mê dan daz man ime ein ruowic herze gebe: ..."[3]

Und die folgende, zugleich gegen weltflüchtig-asketische Übungen gerichtete Mahnung scheint das Obige zu bestätigen:

„... hie zuo gehoeret flîz unde minne und ein wol warnemen des menschen inwendikeit und ein wacker wâr vernünftic würklich wizzen, war ûffe daz gemüete stê in den dingen unde bî den liuten. Sus mac der mensche niht gelernen mit fliehen, daz er diu dinc fliuhet unde sich an die einoede kêret von ûzwendikeit, sunder er muoz ein innerlich einoede lernen, ... Er muoz lernen diu dinc durchbrechen unde sînen got dar inne nemen ... glîcher wîse, als einer, der dâ wil schriben lernen. Triuwen, sol er die kunst kunnen, er muoz sich vil unt dicke an den werken üeben, ... zem êrsten muoz er haben ein andenken eins ieglîchen buochstaben ... Dar nâch sô er nû die kunst hât, sô wirt er ... ledic des andenkens, ... Und ob er sî âne stêtez angedenken, swaz er joch denke, denn noch würket er sîn werc ûzer sîner kunst. Alsô sol der mensche mit götlîcher gegenwürtikeit liuhten âne alle arbeit, mêr: eine blôzheit nemen in allen dingen unde der dinge zemâle ledic blîben."[1]

„... : der bekennet got rehte, der in gelîch kennet in allen dingen."[2]

Daß Eckehart v e r s c h i e d e n e Übungsarten empfahl, dürfen wir aus folgender Äußerung schließen:

„Nû möhte ein mensche sprechen: sol ich got nemen ... in allen dingen, bedarf ich denne keiner sundern wîse dar zuo? Daz merket. In welher wîse ir gotes aller meist ... gewar werdent, der wîse volgent."[3]

An anderer Stelle ermutigt Eckehart den Jünger:

„Nieman soll denken, daz swêre sî hie zuo ze komen, wie wol ez swêre liutet und ouch swêre ist in dem anevange und in dem abescheiden unt sterben aller dinge. Aber swenne man dar în kumt, sô wirt kein leben lîhter noch lustlîcher noch minneclîcher; want got ist gar flîzic, daz er alle zît bî dem menschen ist, unde lêret in, daz er in zuo sich bringe, sô er anders volgen wil."[4]

Nimmt man alle diese Äußerungen zusammen, so sind sie unseres Erachtens unmißverständlich und beweisen, daß Eckehart planmäßig mystische Übungen kannte und lehrte. Ihr Geheimnis läßt er uns allerdings nicht erraten.

---

am Gemüt und an einer innigen, geistigen Hinwendung und Strebung zu Gott, nicht (dagegen) an einem beständigen, gleichmäßigen Darandenken, denn das wäre der Natur unmöglich ... und ist zudem nicht das Allerbeste. Der Mensch soll sich nicht genügen lassen an einem gedachten Gott; denn wenn der Gedanke vergeht, so vergeht auch der Gott. Man soll vielmehr einen wesenhaften Gott haben, der weit erhaben ist über den Gedanken ... D e r Gott vergeht nicht, der Mensch wende sich denn mit Willen ab.

Wer Gott so im Wesen hat, der nimmt Gott göttlich, und dem leuchtet er in allen Dingen; denn alle Dinge schmecken ihm nach Gott, und Gottes Bild wird ihm aus allen Dingen sichtbar. In ihm glänzt Gott allezeit, in ihm vollzieht sich eine loslösende Abkehr und eine Einprägung seines geliebten, gegenwärtigen Gottes.

[1] Pf. 549, 2: Ihm vergeht doch die Vorstellung des Trankes nicht, solange der Durst währt.

[2] Pf. 153, 9: Fliehe und verbirg dich vor dem Gestürm innerer Gedanken.

[3] Pf. 153, 12: Gott bedarf nichts mehr, als daß man ihm ein ruhiges Herz schenke.

[1] Pf. 549, 14: dazu gehört Eifer und Liebe und ein genaues Achten auf des Menschen Inneres und ein waches, wahres, besonnenes, wirkliches Wissen darum, worauf das Gemüt gestellt ist (mitten) in den Dingen und unter den Leuten. Es kann's der Mensch nicht durch Fliehen lernen, indem er vor den Dingen flüchtet und sich von der Außenwelt weg in die Einsamkeit kehrt; er muß vielmehr eine innere Einsamkeit lernen, ... Er muß lernen, die Dinge zu durchbrechen und seinen Gott d a r i n zu ergreifen. ... Vergleichsweise so wie einer, der schreiben lernen will. Soll er die Kunst beherrschen, so muß er sich viel und oft in dieser Tätigkeit üben, ... Und dazu muß er nun zuerst seine Gedanken auf jeden einzelnen Buchstaben richten ... Späterhin, wenn er dann die Kunst beherrscht, so bedarf er der Überlegung nicht mehr; und wenn er auch nicht ständig bewußt dabei ist, so vollführt er sein Tun doch, woran er auch denken mag, aus seinem Können heraus.

So soll der Mensch von göttlicher Gegenwart ohne alle Anstrengung (des Darandenkens) leuchten, mehr noch: (er soll) aller Dinge bloß und ledig sein und bleiben.

[2] Pf. 221, 33: Der erkennt Gott in rechter Weise, der ihn gleich (oder gleichartig) in allen Dingen erkennt.

[3] Pf. 686, 7: Möchte nun ein Mensch sagen: Soll ich Gott in allen Dingen annehmen, bedarf ich denn keines besonderen Weges zu ihm (zu gelangen)? Merket euch: dem Wege, auf dem ihr Gott zu allermeist findet, dem folget!

[4] Pf. 223, 22: Niemand soll glauben, daß es schwer sei, hierher zu gelangen, wenn es auch schwer klingt und auch schwer ist am Anfang, beim Abscheiden und Absterben gegenüber allen Dingen. Aber, wenn man (erst) hineinkommt, so hat es nie ein leichteres, lustvolleres und liebenswerteres Leben gegeben. Denn Gott ist sehr beflissen, allzeit bei dem Menschen zu sein, und belehrt ihn, damit er ihn zu sich bringe — so er folgen will.

Zuletzt möge noch eine wichtige Äußerung Eckeharts über Gesicht und Hörungen, welche er von den seiner Lehre zugrunde liegenden mystischen Zuständen streng geschieden wissen will, angeführt werden:

„Ouch hinderent sich guote geistlîche liute rehter vollekomenheit, ... daz sie sich zu vil lâzent an visiônen, daz sie sehent bildeklîche diu dinc in irme geiste, ... und geloubent sie der ansprâche, ... ob sie hoerent daz sie die liebsten sîn, oder eines anderen gebresten oder tugenden, oder sie hoerent, daz got dur sie iht tuon wil. Dâ werdent sie dicke an betrogen, wan got der entuot dur enkeine crêatûre nihtes niht, wan alleine dur sîne lûterlîchen güete, ..."[1].

Im ähnlichen Sinne äußert sich Eckehart öfters.

VI. Das Ichhafte und das Gegenständliche in Eckeharts Mystik

Das Subjektive und das Objektive oder, wie wir zu deutsch genauer sagen, das Ichhafte und das Gegenständliche, noch genauer bestimmt das Über-Ichhafte, finden wir in Eckeharts Mystik und Religionsphilosophie in einer Weise ausgeglichen wie kaum in anderen Lehrgebäuden. Während wir bei Schleiermacher und dem frühen Fichte den ichhaften, subjektiven Bestandteil ihrer Mystik und Religionsphilosophie vorwalten sehen, wodurch etwas Unsicheres in die Lehre kommt, sehen wir in der Spätlehre Schellings und bei Hegel das Gegenständliche, Objektive, Gott, die durchaus vorherrschende Rolle spielen.

Bei Eckehart müssen wir das Fünklein zum Ich rechnen, die Gottesgeburt dagegen als einen gegenständlichen, objektiven, überichhaften Vorgang betrachten, insoferne ja Gott es ist, der in der Seele geboren wird. Dennoch ist auch das Fünklein nicht rein ichhaft, denn es wird ja als Organ Gottes bestimmt. Andererseits muß auch die Gottesgeburt vom Ich e r l e b t werden; sie ist also zugleich ein ichhafter, subjektiver Vorgang. Rein begrifflich betrachtet, finden wir demnach bei Eckehart einen Ausgleich des ichhaften und

[1] Pf. 240, 19: Auch hindern sich (sonst) gute geistliche Leute an rechter Vollkommenheit (dadurch), ... daß sie sich Visionen zu viel überlassen, daß sie die (überirdischen) Dinge bildhaft in ihrem Geiste erblicken ... und sie glauben der Stimme (von oben), wenn sie hören, daß sie (Gott) die Liebsten sind, oder eines anderen Mangel oder Tugend, oder wenn sie hören, daß Gott durch sie etwas verrichten will. Da betrügen sie sich selber in hohem Maße, denn Gott wirkt durch überhaupt keine Kreatur, sondern alleine durch seine Güte.

des überichhaften, des subjektiven und des objektiven Bestandteils, wie er in der Mystik und Religionsphilosophie selten erreicht ist.

VII. Ergebnis

Versuchen wir, das Wesentliche über die mystische Einung zusammenzufassen, so ergibt sich eine bestimmte Lehre, welche sich in den übrigen Begriffszusammenhang der Philosophie Meister Eckeharts genau einfügt, aber auch den Unterschied von anderen Mystikern erkennen läßt. Vor allem ergibt sich, daß und inwieferne ein Unterschied zwischen dem mystischen Erlebnisse und seiner begrifflichen Deutung gemacht werden müsse. Erst indem man die begrifflichen Deutungen vom Erlebnisse trennt, können die Begriffe reinlich geschieden und in ihren Zusammenhängen erkannt werden.

Wir heben hervor:

(1) Zum Unterschiede von anderen Mystikern bestimmt Eckehart die mystische Einung wesentlich als Tätigkeit Gottes, welcher Tätigkeit ein Aufnehmen, Empfangen der Seele entspricht: „er würket, und ich gewirde."[1] Eckehart bezeichnet dieses Tun Gottes, indem er dabei einen Gedanken der christlichen Logoslehre aufnimmt, als Einsprechen des ewigen Wortes oder auch als Geburt Gottes in der Seele. Beide Gleichnisse kommen darin überein, daß sie das Werden des S o h n e s im Seelengrunde verdeutlichen.

Aber auch das Empfangen des göttlichen Einflusses ist nicht ohne jede Tätigkeit der Seele gedacht, denn Eckehart bezeichnet die Seele dabei wiederholt als „Mitwirkerin" Gottes[2].

(2) Die Geburt geschieht immer, wenn die Seele bereit ist:

„er (Gott) muoz wirken in der sêle"[3] Ja „... Gottes Natur, Sein und Leben besteht darin, daß er sich selbst m i t t e i l e und daß er sich selbst ganz gebe[4]"

(3) Dabei geht die Seele im Meere der Gottheit nicht unter, sondern sie bewahrt ihre Persönlichkeit. Sie ist unsterblich. — Auch hier unterscheidet sich Eckehart von jener Mystik, welche pantheistische und emanatistische Bahnen verfolgt.

[1] Pf. 206, 15: Er wirkt, und ich werde.
[2] Pf. 161, 29: „sô ist si (die Seele) ein mitewürkerin".
[3] Pf. 179, 36: (Gottes Natur, sein Sein und seine Gottheit hängen daran,) daß er in der Seele wirken muß.
[4] B 55.

(4) Hieraus ergibt sich uns die allgemeine religionsphilosophische Kategorie der Einheit von Gott und Seele. Dieselbe zeigte sich schon im Begriffe des Fünkleins vorgebildet. Diese Einheit ist auch hier keine Wesens-Einerleiheit. Was Christus von Natur, ist der Mensch aus Gnade.

(5) Da Gott sich der Seele seinem Wesen nach mitteilt, mitteilen muß, so folgt daraus: Gott wirkt ohne ein Warum, „sonder warumbe". So auch der Mensch: „Je höher der Mensch, umso weniger lebt er sich selbst, sondern Gott lebt in ihm."

(6) Die Seele ist dabei in einem unmittelbaren Verhältnisse zu Gott.

„... got wirket in der sêle âne allez mitel, ..."[1].

Auch hier zeigt sich wieder die Übereinstimmung mit der Lehre vom Fünklein.

(7) Gott wird in der mystischen Einung „die Form der Seele"; ähnlich wie nach aristotelisch-scholastischer Auffassung die Seele die „Form des Leibes" ist.

Dies ist ein Beispiel dafür, wie Meister Eckehart Aristotelische Begriffe zur Erläuterung und Deutung des Mystischen heranzieht. Er tut dabei der Ursprünglichkeit und Selbständigkeit seiner mystischen Lehre, sofern sie in den Urbegriffen gefaßt und gedeutet wird, keinen Abbruch.

(8) Da nur der Mensch der Gottesgeburt in der Seele bewußt werden kann und nur er „gote alsô sippe" ist, ergibt sich daraus die unaussprechlich hohe Würde der Menschen. (Im obigen ist sie nicht eigens hervorgehoben, weil wir mit dem Meister noch oft darauf zurückkommen.)

(9) Übungen, welche zu den mystischen Zuständen führen sollen, sind bei Meister Eckehart bestimmt anzunehmen, jedoch in ihrer Beschaffenheit nicht feststellbar.

Zur religionsphilosophischen Kategorie der Einheit von Gott und Seele in anderen mystischen Lehren vgl. mein Buch: Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, Wien 1947, S. 46 ff. [2. Aufl., Graz 1970, S. 60 ff.]. Es kann keine echte Mystik geben, welche diese Kategorie nicht in irgendeiner Form einführte. An dieser Stelle würde passend die Gotteslehre und die Seinslehre Eckeharts folgen. Doch müssen wir es vermeiden, durch diese zu sehr ins Theologische hineinzukommen, während wir uns möglichst auf das Philosophische beschränken wollen. Überdies werden Hauptpunkte der philosophischen Gotteslehre in fast allen folgenden Abschnitten immer wieder berührt, so daß nichts Wesentliches fehlen wird.

[1] Pf. 6, 1: Gott wirkt in der Seele ohne jede Vermittlung.

Wir heben hier nur den einen, die Seins- wie die Gotteslehre gleichmäßig angehenden Satz Eckeharts (welcher übrigens der Scholastik seiner Zeit nahe steht) hervor: Deus est esse, Gott ist das Sein.

Er bedeutet natürlich keinerlei Pantheismus. Eckehart selber erklärt ihn öfters deutlich genug, unter anderem im Johanneskommentar:

„... daß nichts dem Seienden (enti) so nahe ist, nichts so innerlich wie das Sein (esse). Gott aber ist das Sein, und vor ihm ist unmittelbar alles Sein. Darum senkt er sich allein in die Wesenheiten der Dinge ein. Alles, was nicht das Sein selbst ist, steht draußen, ist fremd und unterschieden von der Wesenheit (essentia) eines jeden Dinges. Zudem aber ist das Sein einem jeden Dinge sogar innerlicher als dessen eigene Wesenheit. Daher erhält nach Augustinus die Substanz ihren Namen Wesenheit von wesen (= sein, „essentia ab esse"), aber die Fähigkeit (zum Sein) selbst, die den Dingen als noch nicht seienden zukommt, ist von Gott ..."[1]

Und in einer lateinischen Predigt:

„Gott — Sein ist nacktes Sein ohne Hülle; esse autem deus esse nudum sine velamine est."[2]. Darum sagt Eckehart auch, Gott sei über dem Sein, „hoch über Wesen, super esse."[3]

[1] Meister Eckhart: Die Lateinischen Werke, Dritter Band, Expositio sancti Evangelii secundum Johannem, herausgegeben von Josef Koch, Stuttgart 1937, S. 199.

[2] B 108.

[3] B 112 f.

Vierter Abschnitt

Die Schöpfungslehre

I. Der Lehrbegriff der Schöpfung

A. Versenkung und Schöpfung

Statt der Lehre von der Gottesgeburt in der Seele dem strengen Begriffszusammenhange nach die Gottes- und Seinslehre folgen zu lassen, werden wir dem besseren Verständnisse Eckeharts dienen, wenn wir sogleich zu seiner Schöpfungslehre übergehen.

Auch der philosophisch bewanderte Leser wird sich in der Schöpfungslehre verhältnismäßig fremd fühlen. Das kommt daher, daß diese Lehre in den meisten Lehrgebäuden der Philosophie arg vernachlässigt wurde. Wir werden daher dem Schlusse dieses Abschnittes einen lehrgeschichtlichen Überblick anfügen.

Es wird sich dann die bisher merkwürdigerweise unbeachtete Schöpfungslehre Eckeharts als eine bewundernswerte, unvergleichliche Leistung erweisen, die wohl das damalige augustinisch-scholastische Lehrgut übernimmt, aber zugleich so weit darüber hinausgeht, daß erst bei Fichte und seinen Nachfolgern — in der Selbstsetzungs- und Selbstentgegensetzungslehre — ähnliches wieder erscheint.

Wer die Schöpfungslehre Eckeharts verstehen will, muß sich vor allem über den herrschenden, oberflächlichen Begriff des Schaffens erheben: „Gott hat die Welt geschaffen!" Das ist gewiß wahr, aber was ist dieses „Schaffen"? Das ist die Frage!

Es ist kein einfaches Aussersich-Setzen des Geschöpfes; kein Ein-für-allemal-Schaffen, wie die herkömmliche Vorstellung meint! Gott schafft die Welt nicht wie der Baumeister, der das Haus baut — und dann geht er nach Hause, dann überläßt er es sich selbst; oder der Uhrmacher: der macht die Uhr, zieht sie auf, und dann überläßt er sie sich selbst. — Diese Vorstellung vom Schaffen führt folgerichtig zum Deismus. Diesem ist Gott (der Schöpfer) schlechthin transzendent. Die Welt gleicht im Deismus einer aufgezogenen Uhr, in welcher die Naturgesetze, die Gott in sie legte, wirken.

Wir kommen wieder auf den Begriff des Fünkleins. Nehmen wir das Wesentliche gleich hier vorweg, so können wir sagen: Gott ist in seinem Geschöpf irgendwie anwesend; demnach auch: das göttliche Schaffen ist wesenhaft verbunden mit dem innergöttlichen Leben selbst — erahnt, berührt, begriffen in der Vereinigung des Seelengrundes oder Fünkleins mit Gott!

Wie der Vorgang des Schaffens in sich selbst zu denken sei, darüber gibt Meister Eckehart einige Hinweise. Hier die wichtigsten Stellen:

„Got ist über elliu dinc ein înstân in sich selber unde sîn înstân, daz enhaltet alle crêatûren. ... alle crêatûren suochent ûzer in selber, ie einz an dem andern, des ez niht enhât; daz entuot got niht. Got suochet niht ûzer im selber: daz alle crêatûren habent, daz hât got alzemâle in ime. Er ist der boden, der reif aller crêatûren."[1]

Ferner:

„Er (Gott) ist ein înhangen in sîn selbes lûter welicheit."[2]

Das innergöttliche Leben ist also ein „Einstehen", „Einhangen", das ist Sammeln in sich selbst, und damit ist nach Eckeharts tiefblickender Lehre auch der Grund der Geschöpfe gelegt!

Über alle bisherigen Schöpfungstheorien geht Eckehart auch darin hinaus, daß er aus dem verschiedenen Grade, in welchem den Geschöpfen — in ihrer Weise — ein „înstân" und „însitzen" zukommt, auch ihre Wesensverschiedenheit zu erklären sucht! Er sagt:

„Got ist ein einvaltic înstân, ein însitzen in sich selber. Ein ieclîchiu crêatûre nâch der edelkeit ir nâture sô si mê însitzet in sich selber, sô si sich mê ûz biutet. Ein einveltic stein ... bewîset niut mêr denne daz er ein stein ist. Aber ein edel-stein, der grôze kraft hât in dem daz er hât ein înstân, ein însitzen in sich selber, in dem selben reket er iezet daz houpt ûf unde luoget ûz."[3]

---

[1] Pf. 96, 23: Gott ist über allen Dingen ein „Einstehen" in sich selbst, und sein In-sich-selbst-Stehen erhält alle Kreaturen. ... Alle Kreaturen suchen außerhalb ihrer selbst stest eine an der andern das, was sie (selbst) nicht hat; das tut Gott nicht. Gott sucht nichts außerhalb seiner selbst. Was alle Kreaturen haben, das hat Gott allzumal in sich. Er ist der Boden, der Reif aller Kreaturen ...

[2] Wilhelm Wackernagel: Altdeutsche Predigten und Gebete, Basel 1876, S. 163, 73: Gott ist ein Eingehangensein in seiner eigenen lauteren Beschaffenheit.

[3] Pf. 96, 33: Gott ist ein einfaches „Einstehen", ein „Einsitzen" in sich selbst. Je nach der Edelkeit der Natur bietet sich jegliche Kreatur, je mehr sie in sich

Das will sagen: der Edelstein leuchtet; und ferner, nach den Vorstellungen jener Zeit, er wirkt magisch; wie wir ja noch von der Seherin von Prevorst unter anderen Zeugnisse solcher Art haben.[1] Kurz gesagt heißt das: Je mehr Sammlung, umso mehr Wirkung nach außen, je mehr Innerlichkeit, umso mehr Äußerlichkeit. —

Das erläutern wir folgendermaßen: Dieses „Einstehen" und „Einsetzen" Gottes ist seine Versenkung, Sammlung in sich selbst oder, anders gesagt, Selbstbetrachtung. Und in dieser Selbstbetrachtung unterscheidet sich in Gott der Innewerdende vom Innegewordenen, das Subjekt vom Objekte (das aber ebenfalls subjektiviert, vorpersönlich zu denken ist), der Sprechende vom Worte; theologisch ausgedrückt, der Vater vom Sohne.

Dies wird nun von einer anderen ganz unerwarteten Seite her bestätigt — von dem (später noch zu erklärenden) Begriffe der Abgeschiedenheit her! Dieser, ein Hauptbegriff der Sittenlehre des Meisters, wird von ihm selbst erklärt:

„laere sîn aller crêatûre ist gotes vol sîn, ..."[2] „Disiu unbewegelîchiu abegescheidenheit bringet den menschen in die groeste gelîcheit mit gote."[3]

Abgeschiedenheit, mit einem Worte gesagt, ist innere Selbstversunkenheit, Selbstbetrachtung, reines Beisichselbstsein! So gefaßt verstehen wir Eckehart, wenn er sagt:

„Nû solt dû wizzen, daz got in dirre unbewegenlîchen abegescheidenheit ist êwelten gestanden unde noch stêt, unde solt wizzen, dô got himelrîche und etrîche schuof ... Daz gienc sîne unbewegelîche abegescheidenheit als wênic an, als ob er nie crêatûre geschaffen hête."[4]

selbst einsitzt, um so mehr nach außen dar. Ein einfacher Stein, ... , der bekundet nicht mehr, als daß er ein Stein ist. Ein Edelstein aber, der große Kraft hat, der reckt damit, daß er in sich selbst einsteht, einsitzt, zugleich das Haupt auf und lugt (über sich) hinaus.

[1] Vgl. Justinus Kerner: Die Seherin von Prevorst (auf deren Gemüts- und Leibeszustand verschiedene Edelsteine verschieden wirkten).

[2] Pf. 487, 10: Leer sein aller Kreatürlichkeit ist Gottes voll sein.

[3] Pf. 486, 38: Jene unbewegliche Entrücktheit bringt den Menschen in die größte (mögliche) Gleichheit mit Gott.

[4] Pf. 487, 11: Nun sollst du wissen, daß Gott in dieser unbewegten Geschiedenheit (schon) in vorweltlicher Zeit gestanden hat und noch steht; und du sollst wissen, daß das Erschaffen des Himmels und der Erde seine unbewegte Geschiedenheit so wenig berührte, als ob er niemals etwas erschaffen hätte.

Hier ist wieder klar ausgesprochen, daß die innere Grundlage alles Schaffens im Zustande vollkommener geistiger Sammlung, vollkommenen Beisichselbstseins liege!

Diese unsere Auslegung läßt sich durch weitere Aussprüche Eckeharts leicht begründen. Wir müssen aber, ehe wir die Belege hören, weiter ausholen und fragen: Wie kam Eckehart gerade auf diese Fassung seiner Gedanken, von wo aus sind sie zu verstehen?

Die Antwort kann nur lauten: durch Rückgang auf die mystischen Zustände, auf die inneren Erfahrungen. Nach allem, was wir über die „Gottesgeburt in der Seele" von Eckehart hörten, ist dieser Zustand als vollkommene Einigung in sich selbst zu verstehen. Dieser Einheit oder auch Versenkung in sich selbst zu nennende Zustand kann nun als „Einsitzen, Einstehen in sich selbst" gekennzeichnet werden — Ausdrücke, die uns auch eine Gewähr für die Echtheit der angeführten Stellen sind, denn kein anderer als Eckehart hätte sie erfinden können[1]. Die Einheit birgt in sich eine verborgene Fülle, die unter anderen fähig ist, nach außen zu wirken. —

Auch in den Veden schafft Gott durch Versenkung (tapo)[2].

Sucht man nach einer Entsprechung dieser Lehre bei Eckehart selbst, so wäre es im innergöttlichen Leben die Sohnesgeburt oder der Logos, das Wort, so wie er diesen Lehrbegriff faßt. Denn darnach sieht sich Gott selber an (oder spricht er sein Wort in sich selber); und dadurch tritt der Ansehende und das Angesehene, der Denkende und das Gedachte, der Sprechende und das Wort, der Vater und der Sohn oder auch, anders ausgedrückt, der Gedanke und das Wort ideell auseinander.

Wir können auch sagen: Indem Gott in der Fülle seines Wesens seiner selbst inne wird, unterscheidet sich der sich Vergegenständlichende vom Vergegenständlichten, der Vater vom Sohne; wir können auch mit Rücksicht auf die in diesem allem liegende Einheit der Sammlung, des „Einstehens und Einsitzens", sagen: es unterscheidet sich der sich Sammelnde von dem darin liegenden In-

[1] Das ganze Stück 24, dem sie entnommen sind, ist echt, aber leider zu kurz, bruchstückhaft.

[2] Paul Deussen: Sechzig Upanishad's des Veda, 3. Aufl., Leipzig 1921.

halt, von dem Gesammelten[1], die Einheit von der in ihr verborgenen Fülle!

Bezeichnen wir mit einem Aristotelischen und Fichtischen Begriffe diese Sammlung, dieses Einstehen und Einsitzen als Selbstdenken, Selbstbetrachtung Gottes, so wäre nach Eckehart das Sichselbstbetrachten oder Selbstdenken Gottes zugleich die Erschaffung der Ideenwelt in Gott und auch der äußeren Welt und der Seele! Man kann also in bedingtem Sinne diese Lehre auch aristotelisch nennen[2]; aber darüber kann kein Zweifel sein, daß die letzte Quelle für diese seine Schöpfungslehre nicht in Aristoteles, sondern in ihm selbst liege. Zur begrifflichen Bestimmung hat vielleicht Aristoteles beigetragen, aber — warum kamen nicht andere Aristoteliker, die in jener Zeit herrschten, auf dieselbe Schöpfungslehre? Bei Thomas z. B., dem klassischen Aristoteliker christlicher Prägung, findet sie sich nicht. Gott wird hier nur als erste Ursache der Dinge, als Schöpfer aus dem Nichts schlechthin usw. erklärt — was Eckehart alles voraussetzt, wovon er aber weiter fortschreitet!

Verweilen wir noch bei dem wichtigen Punkte, daß das „Einstehen Gottes in sich selber" zugleich die Erschaffung der Welt sei. Eckehart schließt daran weitere Gedanken:

„Ich spriche: got ist alzemâle ein, er bekennet niht denne sich alleine. Got kunde sich niemer bekennen, er enbekande dan alle crêatûre. Got gebirt sich alzemâle in sînem sune, er sprichet alliu dinc in im."[3]

„Got gesprach nie kein wort mê dan einz unde daz ist ime sô lustlîch, daz er niemer kein ander gesprechen wil. Unde lieze got diz wort sprechen abe als lange als ein ougenblic, himel und erde müeste vergên."[4]

Diese letzten Worte: „Himmel und Erde müßten vergehen", zeigen besonders deutlich und unwiderleglich, daß für Eckehart die

[1] Vgl. mein Buch: Philosophenspiegel, Die Hauptlehren der Philosophie begrifflich und geschichtlich dargestellt, 2. Aufl., Wien 1950 [3. Aufl., Graz 1970].

[2] Aristoteles: Metaphysik XII.

[3] Pf. 254, 15: Ich sage: Gott ist völlig Eins; er erkennt nur sich allein. Gott könnte sich niemals erkennen, erkennte er nicht alle (seine) Geschöpfe. Gott gebiert sich vollständig in seinem Sohn; er spricht alle Dinge in seinem Sohn.

[4] Pf. 100, 27: Gott sprach kein Wort als stets nur eines; und dieses ist so lustvoll, daß er nimmer ein anderes sprechen will. Und hielte Gott mit dem Sprechen dieses Wortes auch nur einen Augenblick ein, Himmel und Erde müßten vergehen.

Welt nicht ein für allemal geschaffen sei, sondern immer neu geschaffen werden müsse; sodann auch, daß das „Einstehen", die innere Selbstbetrachtung, kein ausschließlich im Innersten der Gottheit sich vollziehender Vorgang sei, vielmehr damit auch die Welt samt der Seele geschaffen werde[1]!

B. Innebleiben und Äußerung: Innere und äußere Schöpfung

Damit berühren wir einen entscheidenden Punkt: Wir haben nämlich im Selbstdenken oder „Einstehen" Gottes eine innere und eine äußere Schöpfung zu unterscheiden (die herkömmliche Schöpfungslehre geht dem nicht weiter nach, sie begnügt sich, wie gesagt, damit, daß Gott die Welt aus Nichts geschaffen habe!). Die große Frage, die hier auftritt und die jeder tiefer blickenden Schöpfungslehre aufgegeben ist, besteht aber darin: wie, auf welche Weise die Selbstvergegenständlichung, wir können auch sagen, Selbstoffenbarung Gottes zur Offenbarung nach außen, zur Weltschöpfung werde? Wie kann aus einer manifestatio ad intra eine manifestatio ad extra werden?

Der eigentümliche Beitrag Eckeharts zum Verständnis des Verhältnisses einer inneren und äußeren Schöpfung liegt unseres Erachtens in dem Begriffe des Befaßtbleibens oder Innebleibens des nach außenhin Geschaffenen im Schaffenden. Für Eckehart kann diese äußere Welt nur entstehen, indem sie zugleich eine innere bleibt.

Nebenbei gesagt, ist dadurch allein schon bei Eckehart jede Emanationslehre ausgeschlossen; ebenso wie jeder Pantheismus. Auch die Behauptung, er sei Neuplatoniker, ist natürlich damit abgetan.

Merkwürdigerweise ist der Begriff des gleichzeitigen Innebleibens bisher in Eckeharts Lehre, so viele Darstellungen sie auch fand, noch gar nicht bemerkt worden! Und doch haben wir damit eine der

[1] Das bestätigen auch die verworfenen Sätze 1—3 der päpstlichen Bulle (siehe unten S. 256). Ich stütze mich aber nicht darauf, weil sie eine ungenaue Lesart darstellen, wie Karrer nachwies.

großen Leistungen des Meisters vor uns, die aus der Tiefe des Erlebens kommen. Hören wir ihn noch ausführlich darüber:

„Sô ich ez (was in mir ist) joch gedenke, sô offenbâret ez mîn wort unde blîbet doch inne. Alsô sprichet der vater den sun ... unde blîbet doch in ime. Ich hab ez ouch mê gesprochen: gotes ûzganc ist sîn înganc, als vil ich got nâhe bin, alsô vil sprichet sich got in mich. Alle vernünftige crêatûre an iren werken, sô sie mê gênt ûzer in selber, sô sie mê gênt in sich selber. Des enist an lîplîchen dingen niht: sô sie mê würkent sô sie mê gênt ûz in selber."[1]

Das obige Beispiel vom Edelstein versteht also das Magische seiner Wirkung schon geistartig!

„Lîplîchiu dinc diu sint ûzwürkende, geistlîchiu dinc sint înwürkende."[2]

„Er (Gott) ist bî im selber und engêt niht verre ûz, er blîbet alzemâle bî im selber."[3]

Im Johanneskommentar sagt Eckehart:

„Das Wort, das Vorbild der geschaffenen Dinge, ist nicht etwas außerhalb Gottes, worauf er hinschauen müßte, wie bei uns die Gestalt an der Wand sich zum Maler verhält, der auf das Vorbild an der Wand hinschaut, sondern es ist im Vater selbst [und verharrt darin]."[4]

Man erkennt hierin deutlich eine Spitze gegen Platon, welcher im „Timaios" den Demiurgen auf die Ideen als Vorbilder hinblicken läßt[5].

Das Wort bleibe hier in Gott wie der Gedanke im Denkenden, während er ihn nach außenhin spricht.

Wie die Schöpfertätigkeit Gottes zugleich eine Äußerung und eine Innerung sei, erläutert Eckehart wiederholt:

„Ez ist ein wunderlich dinc, daz ein dinc ûz vliuzet unde doch inne belîbet. ... daz got gegeben hât unde daz got gelobet hât ze gebenne, daz ... ist unbegrîflich und ungelouplich. Unde dem ist rehte, unde wêre ez begrîfenlich unde gelouplich, sô enwêre ime niht rehte."[1]

„... unde sîn gebern daz ist sîn inneblîben unde sîn inneblîben ist sîn ûzgebern. Ez blîbet allez daz eine, daz in sich selber quellende ist."[2]

[1] Pf. 92, 2: Wenn ich jedoch das (was in mir ist) denke, so wird es im Worte offenbar („in die Welt gesetzt") und bleibt aber doch in mir. Ebenso spricht Gott den Sohn, der (deshalb) doch in ihm bleibt.
Ich habe auch (schon) öfter gesagt: Gottes Ausgang ist sein Eingang (Insichgehen, das ist Insichbleiben). Wie sehr ich Gott nahe bin, so sehr spricht er in mich. Alle vernünftigen Kreaturen wirken, je mehr sie es nach außen tun, desto mehr nach innen. Im materiellen Zusammenhange ist dies nicht so: Je mehr das Leibliche werkt, um so mehr gerät es ins Äußerliche.

[2] Pf. 101, 15: Leibliche Dinge drängen aufs Äußere, geistige aufs Innere.

[3] Pf. 102, 20: Gott ist durch sich selber und geht nicht weit aus sich heraus; er bleibt vielmehr vollkommen in sich selber.

[4] Meister Eckhart: Die Lateinischen Werke, Dritter Band, Expositio sancti Evangelii secundum Johannem, herausgegeben von Josef Koch, Stuttgart 1937, S. 3.

[5] Platon: Timaios 28a ff.

Dieser letzte Satz dünkt uns von besonderer Wichtigkeit: Das Eine, Göttliche ist „in sich selber quellend", und zwar so, daß es in sich bleibt, während es ausgebiert, die außergöttliche Welt zugleich als innere in sich behält. Diesen Sinn des Schöpfungs- und Weltbegriffes Eckeharts soll man nie vergessen! Das Innebleibende ist in geistiger Einheit. Daher sagt Eckehart immer wieder, Gott spreche, um die Seele und die Welt zu schaffen, nur ein Wort:

„Je vollkommener und erhabener ein Verstand ist, umso allgemeinere und an Zahl geringere Bilder hat er, nämlich weniger geteilte. Also darf in dem obersten und erstem Verstande, der Gott ist, nur ein einziges Wort sein ..."[3].

Der Begriff des Innebleibens ist es, welcher es Eckehart ermöglicht, das Vorhandensein einer nur außergöttlichen Welt zu leugnen. Eine Außergöttlichkeit des Geschaffenen im eigentlichen Sinne gibt es nicht. Ausdrücklich sagt er in einer lateinischen Predigt:

„Außer Gott ist nichts, wie auch außerhalb des Seins nicht etwas sein kann"[4].

„Die Laien (idiotae) bilden sich zweierlei ein: erstens daß Gott die Welt außer sich ... schuf; zweitens, daß er schuf und dann vom Schaffen ausruhte, nach der Weise anderer Künstler." [Beides ist falsch!] Man darf sich nicht einbilden, Gott habe Himmel und Erde außer sich und gleichsam neben sich in einem Nichts geschaffen. Denn alles, was im Nichts geschieht, wird sicherlich nichts ... Bei der Erschaffung der Welt stößt also Gott nicht das Sein der Dinge in das Nichts hinaus oder gießt es dorthin aus, sondern umgekehrt ruft er durch sein Schaffen alles aus dem Nichts und von dem Nichts zum Sein[5].

Es ist ein unabweisbarer Gegeneinwand Eckeharts, daß alles, was außer Gott wäre, im Nichts sein müßte, dort, wo ja eben

[1] Pf. 206, 28: Es ist eine wunderbare Sache, daß etwas ausfließt und doch innen bleibt. ... Das was Gott gegeben und gelobt hat zu geben, das ist unbegreiflich und unglaublich. Und das ist recht; denn wäre es begreiflich und glaublich, so wäre es ihm nicht recht.

[2] Pf. 261, 27: Und sein Gebären ist (zugleich) sein Innebleiben, und sein Innebleiben ist sein Ausgebären (Schaffen nach außen). Es bleibt immer das Eine, das in sich selber quillt.

[3] Meister Eckhart: Die Lateinischen Werke, Dritter Band, Expositio sancti Evangelii secundum Johannem, herausgegeben von Josef Koch, Stuttgart 1937, S. 162.
Vgl. auch Philipp Strauch: Paradisus anime intelligentis, in: Deutsche Texte des Mittelalters, Bd XXX, Berlin 1919, Predigt 7, S. 383.

[4] B 207.

[5] B 208.

nichts ist. Die Welt ist also in Gott. Andererseits ist ein Widerspruch zwischen dem rein innergöttlichen Sein und der Welt. Es scheint mir ein unaufgelöster Rest, den Eckehart, soweit ich sehen konnte, nicht aufhellte. (Erst der ganzheitliche Begriff der Befaßtheit oder Rückverbundenheit vermag meines Erachtens den Unterschied völlig verständlich zu machen und zu begründen, denn hier ist Ausgliederung und Rückverbundenheit oder Befaßtbleiben, Innebleiben wesensgemäß eine Einheit[1]!

Aus dem Begriffe des Innebleibens ist auch Eckeharts Lehre, daß Gottes Wirken ein Unmittelbares sei, erst voll verständlich. In einer lateinischen Predigt sagt er von Gott:

„Er wirkt ja nicht auf etwas außerhalb seiner selbst, da außerhalb seiner nichts ist."[2]

Und vorher heißt es:

„Wie sollte er auch auf etwas Entferntes wirken, da es kein Entferntes gibt?"[3]

Ebenso ist aus dem Begriffe des Innebleibens folgender, bei Eckehart öfters wiederkehrender Gedanke verständlich:

„Ehe alle Kreaturen geschaffen wurden, da waren alle Kreaturen in Gotte Gott."[4]

Denn, wie es bei Pfeiffer heißt:

„... allez daz in got ist daz ist got."[5]

Über die Frage, wie die innergöttliche Schöpfung und die außergöttliche Welt miteinander verbunden seien, äußert sich Meister Eckehart nur selten. Die deutlichste Äußerung, die ich fand und die ich zugleich zur Stütze eines schon früher angeführten Gedankens hier nochmals anführe, ist die folgende:

„Ich spriche, got ... bekennet niht denne sich alleine. Got kunde sich niemer bekennen, er enbekande dan alle crêatûre. Got gebirt sich alzemâle in sînem sune, er sprichet alliu dinc in im."[6]

[1] Vgl. mein Buch: Kategorienlehre, 2. Aufl., Jena 1939 [3. Aufl., Graz 1969].
[2] B 60.
[3] B 60.
[4] Philipp Strauch: Paradisus anime intelligentis, in: Deutsche Texte des Mittelalters, Bd XXX, Berlin 1919, Predigt 7, S. 384,20.
[5] Pf. 253, 1: Alles, was in Gott ist, ist Gott.
[6] Pf. 254, 15: Ich sage: Gott ... erkennt nur sich alleine. Gott könnte sich niemals erkennen, erkennte er nicht alle (seine) Geschöpfe. Gott gebiert sich vollkommen in seinem Sohn; er spricht alle Dinge in seinem Sohn.

Man kann demnach den Gedanken, das innergöttliche Leben sei zugleich unauflöslich mit der Schöpfung der Welt verbunden, so ausdrücken: Gott schafft nur sich selbst.

Hiemit wäre allerdings nur die Urbildwelt (Ideenwelt), nicht die außergöttliche Welt, erklärt.

Mit der Selbstoffenbarung Gottes, dem innergöttlichen Leben, ist auch die Schöpfung der Seele unmittelbar verbunden. Ehe wir daher die Schöpfungslehre Eckeharts weiterverfolgen, betrachten wir genauer, was er über die Erschaffung der Seele und ihr Verhältnis zu den übrigen Geschöpfen sagt.

II. Die Erschaffung der Seele

Im Einklange mit der zuvor angeführten Stelle: „Gott könnte sich niemals erkennen, erkennte er nicht alle (seine) Geschöpfe"[1], nämlich den Inhalt der Ideenwelt, deren Gesamtheit eben die Schöpfung ausmacht, im Einklang damit schildert Eckehart auch die Erschaffung der Seele. Er findet sie in der Gottesgeburt. Da aber diese in der Seele geschieht, erhebt sich freilich der Einwand, daß dabei die Seele schon vorausgesetzt sei, also schon vorher geschaffen sein müßte. Aber nach Eckehart besteht sie doch im eigentlichen Sinne vorher noch nicht:

„Dâ sprichet ir (der Seele) în daz êwige wort daz leben; dâ wirt diu sêle lebende unde widersprechende in dem worte."[2]

Die Seele ist also vorher nicht eigentlich lebendig, wir dürfen wohl sagen, fast nur ein Ansatz. Es wäre demnach nur dieser mit der Selbsterkenntnis Gottes unmittelbar gegeben. Mit einer anderen, uns schon bekannten Wendung drückt Eckehart dies so aus, daß die Seele ein Beiwort des ewigen Wortes sei. Dieses Beiwort, so dürfen wir es uns zurecht legen, muß also erst zur vollen Kraft des Wortes erhoben werden:

„Gotes sêlekeit lît an der înwertwürkunge der vernünftekeit[3], dâ daz wort

[1] Pf. 254, 17
[2] Pf. 125, 39: Dort (im Zusammenstoß der Lichter, in der Gottesgeburt) spricht ihr (der Seele) das ewige Wort das Leben ein; dort wird die Seele lebendig und antwortend in dem Worte.
[3] das heißt, die Vernunft denkt ihre Gedanken in sich selber, in ihr Inneres hinein, vgl. Fichte: Das Ich setzt sich sich selbst entgegen, in seinem Inneren!

innebliibende ist, dâ sol diu sêle sîn ein bîwort und mit gote würken ein werc, ...“[1].

Wird die Seele in diesem Sinne als Beiwort verstanden, dann erscheint jener Einwand, daß sie schon vor der Gottesgeburt (in ihr) da sein müsse, nicht mehr triftig:

„In der geburt (Gottes in der Seele) wirt si lebendic unde gote gebirt sînen sun in die sêle, daz si lebendic werde. Got sprichet sich selber ... In dem spruche, dâ er sich selber sprichet in sich selber, in dem selben sprichet er sich in die sêle.“[2]

Ihr wahres Leben erlangt, ihre Bestimmung erfüllt die in die Welt getretene Seele allerdings erst durch die hienieden vollzogene Geburt Gottes in ihr:

„Der alsus krefteclîchen begriffen wêre in disem liehte, der wêre als vil edeler wider eime anderen menschen als ein lebender mensche wider eime, der gemâlet ist an der want.“[3]

Dies ist eines der stärksten Worte Meister Eckeharts. Der an die Wand Gemalte hat gleichsam nur ein Scheinwesen, erst der innerlich Erleuchtete erlangt die Fülle des Wesens. Die Gottesgeburt geschieht nur in der menschlichen Seele — daher besteht ein ungeheurer Unterschied zwischen der Seele und den anderen Geschöpfen:

„Got ist in allen dingen weselich, würkelich, gewalteclich. Aber er ist alleine geberende in der sêle, wan alle crêatûre sint ein fuozstapfe gotes, aber diu sêle ist natiurlich nâch gote gebildet. (Der Geburt Gottes) enist dekein crêatûre enpfenclich denne diu sêle alleine.“[4]

„Got machet alle crêatûre in eime spruche, aber daz diu sêle lebendic werde, dar zuo verzeret er alle sîne kraft ...“[5]

[1] Pf. 272, 11: Gottes Seligkeit liegt im Einwärtswirken der Vernunft, wo das „Wort“ innebleibend ist. Dort soll die Seele ein „Beiwort“ sein und mit Gott ein (das ist: das eine) Werk wirken.

[2] Pf. 254, 25: Bei der Geburt Gottes in der Seele wird diese erst lebendig; (denn) Gott gebiert seinen Sohn in die Seele, damit sie lebendig werde. Gott spricht sich selber ... In diesem Spruche, da er sich selber in seinen Sohn spricht, in diesem Spruche spricht er (auch) in die Seele.

[3] Pf. 87, 24: Derjenige, der derart kraftvoll zu diesem Licht gelangt ist, wäre um so vieles edler einem anderen (gewöhnlichen) Menschen gegenüber, wie ein lebendiger Mensch gegenüber einem, der an die Wand gemalt ist.

[4] Pf. 11, 6: Gott ist in allen Dingen wesenhaft, wirkend, gewaltig. Gebärend aber ist er nur in der Seele, denn alle Geschöpfe sind ein Fußstapfen Gottes, die Seele aber ist naturhaft nach Gott gebildet. Für diese Geburt ist keine Kreatur empfänglich als einzig die Seele.

[5] Pf. 254, 23: Gott schafft alle Kreaturen in einem Spruch; damit aber die Seele lebendig werde, wendet er alle seine Kraft an.

Die Lehre, daß die Seele allein ein Ebenbild Gottes, alle anderen Geschöpfe aber nur Fußstapfen (vestigia) Gottes seien, ist gemeinscholastisch. Thomas[1] vertritt sie ebenso wie Bonaventura unter anderen. Sie beruht auf dem einfachen und wahren Gedanken, daß die Seele (nach Aristoteles) „gleichsam alle Dinge sei“, das heißt alle Ideen in sich habe; die anderen Kreaturen aber nur eine Idee verkörperten, wie z. B. ein Stein. Man muß aber auch hier zugeben, daß Eckehart diese Lehre darüber hinaus in einer tieferen, vorher bei weitem nicht erreichten Weise begründet! Eckehart feiert daher mit Recht seine Begründung, die ihm unmittelbar aus dem mystischen Erleben erwuchs, wiederholt mit hohen, begeisterten Worten. Eine Predigt, in der das vielleicht zum ersten Male vollbewußt geschah, ist uns noch erhalten. Es ist die 56. Predigt in der Sammlung Pfeiffers, und diese Predigt darf überhaupt als eine der denkwürdigsten Erzeugnisse des menschlichen Geistes betrachtet werden:

„Nû merkent, ich wil nû sprechen daz ich nie mê gesprach. Dô got himel, erde und alle crêatûren geschuof, dô worhte got niht; ern hâte niht ze würkenne, in ime was ouch kein werc. Dô sprach got ‚wir machen einen glîchen‘. Schepfen ist ein lîht dinc: daz tuot man swenne und swie man wil. Aber daz ich mache, daz mache ich selbe mit mir selben und in mir selben und drücke mîn bilde zemâle dar în.

‚Wir machen einen glîchen‘: niht dû vater, noch dû sun noch dû heiligeist, mêr: wir in dem râte der heiligen drîvaltikeit wir machen einen glîchen.

Dô got den menschen gemahte, dô worhte er in der sêle sîn glîch werc, sîn wirkende und sîn iemer werendez werc. Daz werc was sô grôz, daz ez anders niht enwas dan diu sêle: diu was daz werc gotes. Gotes nâtûre, sîn wesen unde sîn gotheit hanget dar an, daz er muoz wirken in der sêle. Got segen, got segen!“[2]

[1] Summa theologiae.

[2] Pf. 179, 23: Hört zu, ich will nun von etwas sprechen, wovon ich noch nie sprach. Als Gott Himmel, Erde und alle Wesen schuf, da werkte Gott nicht; er mußte nicht werkend schaffen, denn an ihm selbst war auch nichts Geschaffenes. Da sprach Gott: „Machen wir ein Ebenbild! Erschaffen ist ein leichtes Ding: Das tut unsereins, wann und wie er will. Was ich aber mache, das mache ich selbst mit mir und präge zugleich mein Bild darein. ‚Wir machen (uns) ein Ebenbild!‘: Nicht du, Vater, noch du, Sohn, noch du, Heiliger Geist, sondern: Wir in dem Geheimnis der Heiligen Dreifaltigkeit, wir machen (uns) ein Ebenbild.

Als Gott den Menschen machte, da wirkte er in der Seele sein (ihm) gleiches Werk, sein wirkendes Werk und sein immerwährendes Werk. Das Werk war so groß, daß es nichts anderes war als die Seele: sie war Werk Gottes. Gottes Natur, sein Sein und seine Gottheit hängen daran, daß er in der Seele wirken muß. Gesegnet, gesegnet sei Gott!

„Swenne daz wort (der Gottessohn) sprichet in die sêle und diu sêle widersprichet in dem lebenden worte, dâ wirt der sun lebende in der sêle“[1],

wird die Seele also zum „glîchen“ Gottes.

In einer anderen deutschen Predigt bezeichnet er den Unterschied von Seele und Kreatur genauer:

„Dô got alle crêatûren geschuof, dô wâren sie sô snoede unde sô enge, daz er sich niht drinne bewegen mohte. Doch machte er ime die sêle sô glîch und sô ebenmêzic, dur daz er sich der sêle gegeben möhte; wan swaz er ir anders geben möhte, des enahtet si niht.“[2]

Das sind Worte, in das Buch der Weisheit mit goldenen Lettern zu schreiben. Heute betrachtet man das als überschwenglich, als dichterische Einbildung. Aber dem Meister war es völlig ernst damit. Und in Wahrheit ist das sichere Bewußtsein der göttlichen Ebenbildlichkeit des Menschen die Voraussetzung jeder höheren Philosophie, jeder höheren Religiosität, jeder höheren Kunst und jeder wahren Kultur überhaupt.

Schon zu Eckeharts Zeiten war durch den aufkommenden Nominalismus das Bewußtsein der Göttlichkeit der Seele im Schwinden. Eckehart sagt darüber:

„Viele gelehrte Leute mögen nicht leiden, daß man die Seele so nahe ins göttliche Wesen setze und ihr so viel göttliche Gleichheit zueigne. Das ist davon, daß sie den Adel der Seele aufs allerhöchste nicht erkennen; denn erkennten sie den Adel der Seele aufs allerhöchste, dann wüßten sie nicht an etlichen Punkten, wo sie Unterschied sollten finden zwischen ihr und Gott.“[3]

Noch in vielen anderen herrlichen Aussprüchen preist Eckehart die göttliche Größe der Seele. Wir führen zum Schlusse noch zwei an:

„In allen crêatûren ist etwaz gotes, aber in der sêle ist got götlich, wan si ist sîn ruowestat.“[4]

Und in einer lateinischen Predigt:

„Gott als Gott ist und schmeckt und findet sich nur in der geistigen Natur.“[5]

[1] Q I 305, 3: Wenn das Wort in die Seele spricht und die Seele antwortet in dem lebendigen Worte, dann wird der Sohn lebendig in der Seele.

[2] Pf. 136, 34: Als Gott alle Kreaturen erschaffen hatte, waren sie so geringwertig und so eng, daß er sich in ihnen nicht regen konnte (das heißt die Geburt nicht vollziehen konnte, da sie nicht ins Bewußtsein erhoben wurde). Die Seele jedoch machte er sich so gleich und so ebenbildlich, auf daß er sich der Seele geben könne (die Geburt zu vollziehen, die innere Gotteserfahrung zu bewirken vermag); denn was er ihr sonst gäbe (das Äußere, alles was nicht Gott selbst ist), das achtete sie für nichts.

[3] Baseler Druck von 1521, fol. 278, angeführt bei Hans Martensen: Meister Eckhart, Hamburg 1842, S. 28.

[4] Pf. 230, 36: In allen Kreaturen ist etwas von Gott, (erst) in der Seele aber ist Gott göttlich, denn sie ist seine Ruhestatt.

[5] B 144.

III. Die Eigentätigkeit der Seele in ihrem innergöttlichen Sein eine Bedingung ihres außergöttlichen Werdens

An die Lehre vom Innebleiben alles Geschaffenen im Schöpfer knüpft sich eine andere, dunkle und geheimnisvolle Lehre Eckeharts, jene von der Eigentätigkeit der Seele in ihrem noch innergöttlichen Dasein, wodurch sie ein „fremdes Wesen“ annimmt und in ein außergöttliches Dasein (bei gleichzeitigem Enthaltenbleiben in Gott) tritt. Wir erinnern zuerst an die denkwürdige Äußerung im Baseler Druck, die wir schon früher anführten:

„Mich wundert (und dies Wunder hat mich lange bekümmert), daß die Seele nicht ein also kräftiges Wort aussprechen mag, wie der himmliche Vater ... (Der Grund dafür ist zuletzt), daß der Sohn (Christus) ist geflossen aus der Person des Vaters und ist in ihm geblieben wesentlich (er trat als Gott in die äußere Welt), und darum vermag er wesentlich und persönlich alles, das der Vater vermag; die Seele aber ist ausgeflossen von den Personen und nicht im Wesen geblieben. Mehr, sie hat empfangen ein fremdes Wesen, das vom göttlichen Wesen (nur) geursprunget ist.“[1]

Die Seele empfing ein „fremdes Wesen“, aber wodurch? Um hier weiter zu kommen, gehen wir von den aus der Tiefe heraufgeholten Worten in der 56. Predigt bei Pfeiffer aus:

„Dô ich stuont in dem grunde, in dem bodem, in dem river und in der quelle der gotheit, dâ frâgete mich nieman, war ich wolte oder waz ich tête: dâ enwas nieman, der mich frâgete.“[2]

Entsprechend heißt es bald darauf von der Wiederkehr in Gott:

„Swenne ich kume wider in got, bilde ich dâ niht, sô ist mîn durbrechen vil edeler danne mîn ûzvluz.“[3]

„Swenne ich kume in den grunt, in den bodem, in den river und in die quelle der gotheit, dâ frâgete mich nieman, war ich wolte oder waz ich tête: dâ enwas nieman, der mich frâgete.“[2]

Mit diesen Worten ist nicht nur das Innebleiben der Seele ausgedrückt (wovon ja schon oben gesprochen wurde), sondern es

[1] Baseler Druck von 1521, fol. 278, angeführt bei Hans Martensen: Meister Eckhart, Hamburg 1842, S. 28 f.

[2] Pf. 181, 3: Als ich im Grunde, im Boden, im Strom und Quell der Gottheit stand, da fragte mich niemand, wohin ich wollte oder was ich täte: da war niemand, der mich hätte fragen können.

[3] Pf. 181, 13: Wenn ich zurückkomme in Gott und ‚bilde ich da nicht‘, so ist mein Durchbrechen (die Wiederkehr in Gott) viel edler als mein Ausfluß (aus Gott in die Welt).

[4] Pf. 181, 16: Wenn ich (nun) in den Grund, in den Boden, in den Strom und in die Quelle der Gottheit kehre, so fragt mich niemand, woher ich komme oder wo ich gewesen sei. Dort hat mich niemand vermißt.

kommt noch ein anderer, neuer Gedanke hinzu! Er ist in den oben von uns hervorgehobenen Worten „bilde ich da nicht" angedeutet. Denn das heißt nicht weniger als: nur wenn ich im Schoße der Gottheit nicht mehr bilde, bleibe ich in der vollkommenen Einheit mit dem göttlichen Grunde. „Bilde" kann aber hier nicht weniger bedeuten als eine Eigentätigkeit entfalten; möge sie auch nur im Entwerfen innerer Bilder bestehen, sie schließen doch — so können wir erläutern — eine Selbstunterscheidung von Gott, eine relative Verselbständigung innerhalb Gottes, in sich. Daraus folgt für die Schöpfungslehre: Ohne Eigentätigkeit und Eigenwillen zu sich selbst wird die Kreatur, im besonderen die Seele, nicht (außergöttlich) geschaffen!

Dies beweisen wir näher durch eine Stelle aus der die 56. Predigt ergänzenden 87. Predigt (bei Pfeiffer):

„... ich hân ez ofte gesprochen, ... , daz der mensche alsô ledic sol sîn aller dinge und aller werke, ... alsô daz er möhte sîn ein eigen stat gotes, dâ got inne möhte würken. Nû sagen wir anders. Ist ..., daz got stat vinde in ime ze würkenne, ..., sô ist der mensche niht arm in der nêhsten armuot, wan got der ist daz niht meinende, ... daz der mensche habe eine stat in ime, dâ got inne müge würken, ... daz er selbe ie diu stat sî, dar inne er würken wil, unde diz tête er gerne."[1]

Die Richtigkeit unserer Auslegung bestätigen insbesondere folgende späteren Worte derselben Predigt:

(In der Gottheit) „dâ was ich selber, dâ wolte ich mich selber unde bekante mich selber ze machenne disen menschen, und hier umbe sô bin ich mîn selbes sache nâch mînem wesen, daz êwic ist, unde nach mînem wesen, daz zîtlich ist ..... In mîner geburt wurden elliu dinc geborn und ich was sache mîn selbes und aller dinge."[2]

Eckehart schließt diesen Gedanken mit den Worten:
„Diz ze wizzen des enist niht nôt."[3]

[1] Pf. 283, 10: Ich habe es (schon) oft gesagt, ... daß der Mensch aller Dinge und aller Werke ledig sein soll ..., derart, daß er eine eigene Stätte Gottes sein könne, darin Gott wirken möge. Jetzt sagen wir (es) anders. Ist es der Fall, daß Gott noch eine Stätte findet, in der er wirken könne, so ist der Mensch selbst in der höchsten Armut nicht arm; aber Gott meint nicht, daß der Mensch eine Stätte in sich habe, in der Gott wirken könne, (vielmehr), daß er selber die Stätte sei, in der er wirken will, und es gern täte.

[2] Pf. 283, 39: (in der Gottheit) da war ich selber, da wollte ich mich selber und erkannte mich selber, um diesen Menschen hervorzubringen, und darum bin ich, nach meinem ewigen und nach meinem zeitlichen Wesen, Ursache meiner selbst. ...Bei meiner Geburt wurden alle Dinge (mit-)geboren, und ich war Ursache meiner selbst und aller Dinge.

[3] Pf. 284, 10: Dies zu wissen, ist nicht nötig.

Er behandelt diese Lehre demnach als Geheimlehre. Und die ganze Predigt schließt er mit den Worten:

„Wer dise rede niht verstêt, der bekümber sîn herze niht dâ mite. Wan als lange der mensche niht gelîch ist dirre wârheit, alsô lange wirt er dise rede niht verstên, wan ez ist ein unbedâhtiu wârheit, diu dâ komen ist ûz dem herzen gotes âne mitel."[1]

Auch im XVIII. Traktate bei Pfeiffer, der „Glosse über das Evangelium S. Johannis", den man mit Unrecht für unecht hielt (das mag von S. 590 an z. B. zutreffen), sagt Eckehart:

„... der mich nû frâgte, ob got ie kein werc getuon möhte âne mich, sît doch alliu dinc von ime gemachet sint und âne in niht gemachet ist, ich sprêche: nein! wan got hât alliu dinc gemachet durch mich, dô ich stuont in dem unergründeten grunde gotes."[2]

Die Erläuterung dieser Mitwirkung der Seele am Schaffen Gottes fehlt hier wie meistens. Denn Eckehart betrachtete sie fast als Geheimlehre. Auch bei Platon[3] will die Seele in ihrem Vorsein ihr irdisches Los, sie wählt es sich selbst.

IV. Die Erschaffung der Welt durch die Seele

A. Vorbemerkung über die Engellehre

Eckeharts Lehre, daß Gott nur sich selbst schaffe und das sei die Seele, steht in einem offensichtlichen Widerspruche zu einer anderen, öfters von Eckehart vertretenen, wonach das All nach den Engeln — die man etwa als verpersönlichte höchste Ideen vorzustellen hat — gebildet sei. Wir lesen dies in lateinischen Predigten ebenso wie in deutschen:

„Das All wird nach ihnen (den Engeln) gebildet, nichts in ihnen nach dem All."[4]

[1] Pf. 284, 28: Wer diese Rede nicht versteht, der habe keinen Kummer. Denn solange der Mensch dieser Wahrheit (noch) nicht gleicht, solange wird er diese Rede nicht verstehen; denn es ist eine offenbare Wahrheit, die unmittelbar aus dem Herzen Gottes gekommen ist.

[2] Pf. 580, 39: Wenn man mich nun fragte, ob Gott je ein Werk tun möchte ohne mich — dieweil doch alle Dinge von ihm gemacht werden und ohne ihn nichts gemacht wird —, ich spräche: Nein! Denn Gott hat alle Dinge gemacht mit meiner Hilfe, als ich (noch) in dem unergründeten Grunde Gottes stand.

[3] Platon: Staat, 75 c ff.

[4] B 102: „... universum ab ipsis exemplatur, nihil in ipsis ab universo".

„Got hât alle dise welt geistlich gemachet in einem ieglîchen engel, ê disiu welt gemachet würde, in im selber."[1]

„Waz got geschepfen mac, daz treit der engel in sich."[2]

In dieser Engellehre folgt Eckehart seiner Zeit und dem Pseudo-Dionysios Areopagita, auf den er sich auch beruft[3]. Ob diese und ähnliche Äußerungen, sie ließen sich leicht vermehren, in eine frühere Zeit fallen und Eckehart erst später alle Folgerungen aus seiner Lehre vom Adel der Seele zog, wie sie namentlich in der 56. Predigt bei Pfeiffer ausgesprochen ist — das wird sich nicht leicht entscheiden lassen. Da aber gerade in der 56. Predigt, wie aus dem oben Angeführten zur Genüge hervorgeht, der Eindruck eines neuen, gewaltigen Erlebnisses erweckt wird, das darin seine Deutung fand, so erleichtert uns das die Annahme, die Lehre von der Weltschöpfung mittels der Engel gehöre einer früheren Zeit an.

Es ist aber auch nicht von der Hand zu weisen, daß Eckehart beide Lehren nicht als unvereinbaren Widerspruch ansah; worauf unter anderen eine Stelle bei Pfeiffer deutet. Es heißt dort, daß die Engel in ihrer Erleuchtung über sich hinaus klimmen,

„sô glich (werden sie Gott), daz sie würkent gotlich werc."[4]

B. Schöpfung durch die Seele

Entgegen der Engellehre, wonach Gott durch die Engel die Welt schaffe, lehrt Eckehart in seinen reifsten Predigten und Schriften die Erschaffung der Welt mittelst der Seele. Darüber äußert er sich oft genug in unzweideutiger Weise:

„Got ist in allen dingen, aber als got götlich ist und als got vernünftig ist, sô ist got niendert als eigenlich als in der sêle, ...

Dâ diu zît nie în enkam, dâ nie bilde în geliuhte, in dem innigesten und in dem hoehsten der sêle schepfet got alle die welt. Allez daz got beschuof, ... daz schepfet got in dem innigesten und in dem hoehsten der sêle ... Der vater gebirt sînen sun in dem innigesten der sêle unde gebirt dich mit sîme eingebornen sune, niht minner. Sol ich sun sîn, sô muoz ich in dem selben wesen sun sîn, dâ er sun inne ist, und in keinem andern."[5]

[1] Pf. 111, 1: Ehe diese Welt in sich selbst geschaffen wurde, hat Gott diese ganze Welt geistig in einem jeglichen Engel geschaffen.

[2] Pf. 316, 18: Was Gott zu erschaffen vermag, das trägt der Engel in sich.

[3] Philipp Strauch: Paradisus anime intelligentis, in: Deutsche Texte des Mittelalters, Bd XXX, Berlin 1919, Predigt 15.

[4] Pf. 161, 18: so gleich werden sie Gott, daß sie göttliches Werk wirken.

[5] Pf. 207, 3: Gott ist in allen Dingen; aber in der Hinsicht, daß Gott göttlich und vernünftig ist, ist er nirgends so eigentlich als in der Seele....

Dort, wo die Zeit nie hinkam, wo nie Bilder hinein geleuchtet haben, in dem Innigsten und in dem Höchsten der Seele schöpft Gott die ganze Welt. Alles was Gott schuf, das schöpft er in dem Innigsten und Höchsten der Seele ... Der Vater gebiert seinen Sohn in dem Innigsten der Seele und gebiert dich mit seinem Sohne nicht minder. (Denn) soll ich Sohn sein, so muß ich in demselben Wesen (in Gottvater) Sohn sein, wo jener Sohn ist, und in keinem anderen. (Im Sohne, im Logos, wird aber nach christlicher Lehre die Welt geschaffen.)

„Sô wirt diu sêle ein himelische wonunge der êwigen gotheit, daz er sîniu götlîchiu werc volbringet in ir."[1]

„... aber in dem grunde der sêle, dâ ist ... gotes grunt ... und ist daz selbe leben, dâ got inne lebet."[2]

Solche Einheit mit Gottes Leben macht die Seele zu nichts Geringerem als zur Mitwirkerin am Schöpfungswerke. Denn in Gott ist Leben und Schaffen dasselbe:

„... in der Gottheit ist Sein und Wirken (agere) dasselbe"[3],

wie ja auch nach Aristoteles Gott actus purus ist.

„In der inerliuhtunge klimmet si über sich in dem götlîchen liehte. Alse si nû danne alsô hein kumet und alsô mit im vereinet ist, sô ist si ein mitewürkerin. Kein crêatûre enwürket niht, der vater würket alleine. Diu sêle sol nimmer ûf gehoeren, si enwerde des werkes alsô gewaltic alse got. Sô würket si mit dem Vater alliu sîniu werc, si würket mit ime einvalteclîche unde wîslîche unde minneclîche."[4]

Wie das zu denken sei, deutet Meister Eckehart mit folgenden Worten an:

„diu dinc, diu man hie siht wandelhaftic, diu bekennet man dort unwandelbêre, unde man nimet sie da, als sie sint zemâle ungeteilet unde nâ bî ein; want daz hie verre ist, daz ist dâ nâhe, want elliu dinc sint dâ gegenwertic."[5]

Als wesentlich für das schöpferische Wirken Gottes erscheint die Seele, wenn Eckehart sagt:

[1] Pf. 215, 15: So wird die Seele eine himmlische Wohnung der ewigen Gottheit, damit er in ihr seine göttlichen Werke vollbringe.

[2] Pf. 304, 38: Aber in dem Grunde der Seele, da ist (auch) Gottes Grund, und (darin) ist ein gleiches Leben, wie das, in dem Gott lebt.

[3] B 220.

[4] Pf. 161, 26: In der Erleuchtung klimmt sie (die Seele) über sich (hinaus) in dem göttlichen Lichte. Wenn sie dann so heim kommt und mit ihm (Gott) vereint ist, so ist sie eine Mitwirkerin. Keine Kreatur wirkt, vielmehr wirkt einzig der Vater. Die Seele soll nimmer ruhen, bis sie des Werkes (der Schöpfung) so gewaltig werde wie Gott. Dann wirkt sie mit dem Vater alle seine Werke; sie wirkt mit ihm einfaltig und weise und liebend.

[5] Pf. 98, 19: Die Dinge, die man hier dem Wandel unterworfen sieht, die erkennt man dort als unwandelbar, und man nimmt sie dort, wie sie ganz ungeteilt und nahe beieinander sind; denn, was hier fern ist, das ist dort nahe, denn alle Dinge sind da gegenwärtig.

„Alle crêatûre die engevallent gote niht, daz nâtiurlich lieht der sêle überschîne sie, in deme si ir wesen nement, ... daz daz göttlich lieht dar inne gewürken müge; ... Dar umbe muoz diu sêle gesamet sîn und ûf gezogen unde muoz ein geist sîn. Dâ würket got, dâ behagent alliu werc gote."[1]

Solche halbdunkle Aussprüche ließen sich noch viele anführen: Im folgenden sind unter den „Bildern" die Ideen zu verstehen:

„Daz bilderîche lieht götlîcher einekeit daz ist einveltic und ist doch wesen unde nâtûre."[2]

„Ez hât aller dinge bilde in ime beslozzen einvelticlich unde weselich."[3]

„... daz einveltic bilderîche lieht haldet wesen unde haldet sich ouch der natûre ... Sîn meistiu eigenschaft ist, daz ez sich alleine liuhtet ... Swenne sich aber daz bilderîche lieht alliu dinc liuhtet und allez daz ez liuhtet daz ist ez selber, ..."[4].

Mit dem folgenden Vergleiche des Verhältnisses von Seele und Leib zu dem Verhältnisse von Gott zur Seele sei unsere Auslese von Belegen beschlossen:

„Als der mensche würket sîniu werc, sô ist er mit dem lîbe unde mit der sêle vereinet, wan der lîp mac niht würken âne die sêle. Als diu sêle mit gote vereinet ist, sô würket si götlich werc, wan got mac niht gewürken âne diu sêle unde diu sêle mac niht gewürken âne got. Danne ist got der sêle leben, als diu sêle des lîbes, ... Und nâch deme, daz diu gotheit in aller dingen ist, sô ist si aller sêlen sêle. ... Got würket ein werc mit der sêle; in dem werke wirt diu sêle über sich selben erhaben. Daz werc ist crêatûre und ist gnâde unde ziuhet die sêle in got."[5]

---

[1] Pf. 121, 3: Alle Kreaturen gefallen Gott nicht, wenn das natürliche Licht der Seele sie nicht überglänzt, in dem sie ihr Sein empfangen ... damit das göttliche Licht darinnen wirken kann. ... Darum muß die Seele gesammelt und emporgezogen sein und muß ein Geist sein. Dort wirkt Gott, dort behagen Gott alle Werke.

[2] Pf. 668, 35: Das bilderreiche Licht göttlicher Einigkeit, das ist einfaltig und ist doch Wesen und Natur.

[3] Pf. 669, 4: Es hat aller Dinge Bilder (Ideen) eingefaltet und seinshaft in sich eingeschlossen.

[4] Pf. 669, 16: Das einfaltige bilderreiche Licht (göttlicher Einigkeit oder Einheit) enthält in sich Wesen und auch Natur ... Seine hervorstechendste Eigenschaft ist, daß es alleine leuchtet. Dieses bilderreiche Licht leuchtet (schafft) sich alle Dinge selber, und alles, was es leuchtet, das ist es selber.

[5] Pf. 529, 27: Wenn der Mensch seine Arbeit tut, so sind Leib und Seele beieinander, denn der Leib kann nicht ohne die Seele wirken. Wenn die Seele mit Gott vereint ist, wirkt sie göttliche Arbeit, denn Gott kann nichts tun ohne die Seele und die Seele nichts ohne Gott. So ist Gott der Seele gegenüber das, was die Seele dem Leibe. ... Demgemäß, daß die Gottheit in allen Dingen ist, so ist sie aller Seelen Seele.

Gott wirkt mit der Seele ein Werk; bei dem Werke wird die Seele über sich selbst erhoben; das Werk ist (nämlich) Schöpfung und ist Gnade und führt die Seele zu Gott.

Wie ist nun diese der gesamten neuzeitlichen Bildung und dem heutigen Seelenbegriffe so völlig fremde Lehre von der Erschaffung der Welt durch die Seele zu begreifen?

Man kann sie nur begreifen, wenn man Eckeharts übersinnliche, alles weltliche Sein hinter sich lassende Erfahrung zum Ausgangspunkte nimmt.

In diesem mystischen Zustande fühlt sich die Seele in die Lauterkeit Gottes, in das Übersein, gehoben, in der gleichwohl alle Fülle verborgen ist, in der die Stätte der Schöpfung aller Dinge durch die Ideen ist. Mit diesem schöpferischen Übersein fühlt sich die Seele, die „gote alsô sippe ist", eins.

Nimmt man hierzu die unwiderleglich richtige Platonisch-Aristotelische Lehre, wonach die Seele Inhaberin der Seinsvorstellung und der höchsten Begriffe (Ideen) sei — so nach Platons Theaitetos — und daß „die Seele gleichsam alle Dinge" sei, da sie der Möglichkeit nach die Formen (Ideen) aller Dinge in sich habe — nach dem Aristotelischen Worte: „nicht der Stein ist in der Seele, aber die Form des Steines", den die Seele wahrnimmt; nimmt man zur mystischen Erfahrung diese damals durchaus herrschende Lehre hinzu, dann begreift man, daß der Mystiker den Adel der Seele so hoch zu stellen vermöge.

Hält man das fest, so versteht man, wieso Eckehart sich wiederholt wie folgt äußern könne:

„Swer dâ sprichet, daz er zuo sîner nâtûre komen sî, der sol alliu dinc in ime gebildet vinden in der lûterkeit, als sie in gote sint."[1]

„Bin ich sêlic, sô sint alliu dinc in mir unde got, unde swâ ich bin, dâ ist got. ... unde swâ got ist, dâ bin ich."[2]

Noch manche solche Stelle ließe sich anführen. Den Schlüssel bildet überall, wie bei den früher schon angeführten, die innere mystische Erfahrung, in welcher die Seele, das Übersein berührend, gleichsam die Urbilder der Dinge in der geistigen Einfalt verborgen ahnt.

---

[1] Pf. 90, 15: Wer da sagt, daß er zu seiner Natur gekommen sei (im höchsten mystischen Zustande; in die reine Tiefe seines Wesens), der muß alle Dinge in sich gebildet finden in der lauteren Art, wie sie in Gott sind.

[2] Pf. 32, 12: Bin ich selig (was im mystischen Zustande vorgekostet wird), so sind alle Dinge in mir und in Gott (als Ideen); und wo ich bin, da ist Gott ... und wo Gott ist, da bin ich.

Aber auch an der ausdrücklichen Bezugnahme auf Platon und Aristoteles fehlt es nicht. Z. B. sagt Meister Eckehart in einer deutschen Predigt:

„Ez sprechent etlîche meister, diu sêle sî gemachet von allen dingen, want si eine müglicheit hât alliu dinc ze verstânde. Ez liutet tôrlîche und ist doch wâr,"[1] ... die „sêle, diu alle crêatûre under iren füezen hêt."[2]

Zugleich zeigt sich an dieser Lehre wieder deutlich, wie Eckehart einerseits die Platonisch-Aristotelische Lehre bewußt annimmt — denn jene Meister sind die Platoniker und Aristoteliker — andererseits durch seinen mystischen Lehrbegriff doch sogleich darüber hinausgeht. Darüber unter anderen folgende Stelle:

„... diu sel hat ein mügenlicheit alle ding ze bekennende da von geruowet si niemer si enköme in das erste bilde da elliu ding ein sint."[3]

Mit dieser Platonisch-Aristotelischen Lehre, daß die Seele der Inbegriff aller Dinge sei, hängt eine andere, uralte mystische Lehre zusammen, jene vom Urmenschen oder kosmogonischen Menschen! Darnach ist das Weltall ein einziger großer Mensch[4]. Eckehart erneuert diese Vorstellung in seiner Weise auf Grund seiner Mystik und unter Anwendung trinitarischer Begriffe, wahrscheinlich ohne die alten theogonischen Lehren gekannt zu haben (wenigstens konnte ich keine Spur davon finden). Hier die Hauptstellen:

„Swenne der mensche gezogen ist oder gezucket wirt in die süezikeit in dem înspilenden geiste gotes, sô minnet der mensche aller menschen nâtûre als sîn eigen nâture und als si got êweclîchen geminnet hât."[5]

„Daz gît mir ein zeichen, daz alle crêatûre ein mensche ist..."[6]

[1] Pf. 97, 31: Etliche Meister sagen, die Seele sei aus allen Dingen gemacht, weil sie die Fähigkeit hat, alle Dinge zu verstehen. Es klingt töricht und ist doch wahr.

[2] Pf. 151, 12: Die Seele, die alle Kreaturen unter ihren Füßen hat.

[3] Wilhelm Wackernagel: Altdeutsche Predigten und Gebete, Basel 1876 S. 162, 60: Die Seele hat die Möglichkeit, alle Dinge zu erkennen (das ist aristotelisch, das Folgende geht schon darüber hinaus) und dessen ruht sie nimmer, (es sei denn) sie gelange zu der höchsten Idee, die alles in Eins schließt.

[4] Die religionsgeschichtlichen Nachweise hierfür siehe in meinem Buch: Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, Wien 1947, S. 173 ff., 2. Aufl., Graz 1970, S. 193 ff.

[5] Pf. 587, 20: Wenn der Mensch gezogen oder hingerissen ist in die Süße des sich selbst Wonne spendenden Geistes Gottes, so gewinnt der Mensch aller Menschen Natur als eigene lieb, so wie Gott sie von Ewigkeit her lieb gehabt hat.

[6] Pf. 587, 32: Das gibt mir ein Zeichen, daß alle Kreatur ein Mensch ist.

Diese Stelle ist dadurch besonders wertvoll, daß der Meister hier unverhohlen von der mystischen Erfahrung ausgeht. In ähnlicher Weise spricht sich Eckehart in einem anderen Zusammenhange derselben Abhandlung aus, und noch ausführlicher:

„Nû merkent einen andern sin von disen worten, diu dâ sprechent: ‚er was in der welt unde diu welt ist von ime geschaffen'. Bî ‚dirre welt' verstân ich niht anders denne einen götlîchen menschen. Wie nû ein götlich lieht müge dise welt geheizen werden, daz merkent. Ich spriche, daz der mensche hât ein vermügen in der sêle, daz er aller crêatûre wesen hât mit den steinen, mit den boumen unde für baz mit allen andern crêatûren, unde mit derselben vermügenden kraft hât er aller crêatûren bilde enpfangen in sîner vernunft mit underscheidenlîcher wîse... Alsô sint in dem menschen alliu dinc geschaffen. Daz gît mir ein zeichen: ê daz got alliu dinc geschuof in im selber, dô was got unde helle unde vegefiur und alliu dinc, und alsô ist der mensche diu welt, dâ diz lieht inne was, unde disiu welt ist doch von im geschaffen."[1]

(Wie in Christus) „sint alle crêatûre ein mensche unde der mensche ist got."[2]

Man wende nicht etwa ein, daß die angeführten Stellen nicht echt seien (alles ist in diesen Traktaten allerdings nicht in der Ordnung und kann zum Teil aus anderen Mystikern ausgezogen sein); denn schon allein die oben angeführten häufigen Aussprüche Eckeharts: daß alle Kreaturen ein Sprechen Gottes, daß sie Ein Wort seien und daß Gott nie mehr als Ein Wort gesprochen habe, und diese und ähnliche Gedanken beweisen, daß der Mensch, in den alleine Gott sein Wort spricht, daß er allein der Inbegriff der ganzen Welt, also aller Kreaturen sei; was wieder umgekehrt heißt, daß alle Kreaturen ein Mensch seien.

Endlich ist die Echtheit obiger Stellen auch durch Gleichläufig-

[1] Pf. 589, 13: Nun nehmet einen anderen Gedanken aus den Worten (der hl. Schrift), die da lauten: ‚Er war in der Welt und die Welt ist von ihm geschaffen'. Unter ‚diese Welt' verstehe ich nichts anders als einen göttlichen Menschen. Höret nun, wie ein göttliches Licht ‚diese Welt' genannt werden kann! Ich sage: Der Mensch hat ein Vermögen in der Seele, aller Kreaturen Sein in sich zu vereinen, der Steine, der Bäume und auch aller anderen Geschöpfe; mit eben dieser Fähigkeit hat er in seinen Geist die Ideenbilder aller Kreaturen empfangen, um sie unterscheiden zu können. Auf diese Art und Weise sind in dem Menschen alle Dinge erschaffen. Das gibt mir ein Zeichen (das heißt dafür ist mir auch der folgende Gedanke ein Beweis): Bevor Gott alle Dinge schuf, da war (er) Gott und Hölle und Fegefeuer und alle Dinge (da alle als Ideen virtualiter in ihm sind); und ebenso ist der Mensch die Welt, weil das Licht (die Idee der Welt, als Möglichkeit) in ihm (schon) war. Und diese Welt ist doch von ihm geschaffen (vom Menschen, von Gott).

[2] Pf. 522, 4: (Wie in Christus) sind alle Kreaturen ein Mensch und der Mensch ist Gott.

keiten in den lateinischen Schriften erhärtet, z. B. heißt es im Johanneskommentar:

„Alle Dinge des Weltalls waren ‚vor der Weltschöpfung' nicht etwa Nichts, sondern hatten ein gewisses Sein dem Vermögen nach; (es ist) das ganze Weltall, Himmel und Erde, in dem Sohn des ersten Wirkenden hervorgebracht worden" (der Mensch aber wird in der Gottesgeburt alles aus Gnade, was der Sohn von Natur); endlich: „... daß der Verstand, der von allem getrennt ist, das Seiende in seiner Ganzheit (totum ens) zum Gegenstand hat."[1] Das Seiende als Ganzes ist aber die Welt, die, im Menschen erkannt, der Mensch ist.

In aller Mystik ließen sich Belege für den Gedanken finden, daß der Mensch der Inbegriff aller Dinge sei. Wir begnügen uns mit einem Hinweis auf die chinesische Mystik und verweisen im übrigen auf unsere „Religionsphilosophie:

„Alle zehntausend Dinge, die es gibt, sind in uns selbst vorhanden." (Mongtse)

V. Liebe, Freiheit, Notwendigkeit und Überzeitlichkeit des Schöpfungsvorganges

Jeder Lehrbegriff, der die Welt selbsttätig, auch notwendig aus Gott hervorgehen läßt, läuft zuletzt auf eine Emanationslehre hinaus. Denn diese gebraucht eben für den Vorgang des Entstehens der Welt das Bild des Überfließens oder Ausfließens der Gottheit. Und dieses Überfließen ist als notwendig zu denken.

Ähnlich steht es mit dem Pantheismus. Wird Gott als Natur, die Natur als Gott gedacht, so ist die Welt ebenso ewig wie Gott und alle Vorgänge, also auch jene, die man als Weltentstehung auffassen könnte (eigentlich gibt es dann solche allerdings nicht, es kann nur Veränderungen an der jedesmal schon bestehenden Gott-Natur geben!), alle Vorgänge, welcher Art immer, sind dann notwendige, natursächlich bestimmte.

Da nun Eckehart lehrt, die Selbsterkenntnis Gottes sei der Grund der Weltschöpfung, so könnte man meinen, für Eckehart sei der Vorgang der Schöpfung ein notwendiger, seine Lehre daher zuletzt (da sie ja unleugbar nicht pantheistisch) doch eine Art von Emanationsvorstellung. Dem ist aber nicht so.

[1] Meister Eckhart: Die Lateinischen Werke, Dritter Band, Expositio sancti Evangelii secundum Johannem, herausgegeben von Josef Koch, Stuttgart 1937, S. 206.

Um in diesem Punkte die Schöpfungslehre des Meisters zu verstehen, muß man mehreres bedenken. Erstens, daß dem Hauptgedanken nach Eckehart die Weltschöpfung auf ein Erkennen gründet, die Selbsterkenntnis Gottes. Erkennen ist aber nie und nimmer ein Naturvorgang, ein notwendiger Vorgang z. B. nach Art der Emanation. Zweitens ist zu bedenken, daß nach Eckehart nicht ausschließlich die Selbsterkenntnis Gottes, die Sohnesgeburt, sondern auch die Liebe Gottes zur Schöpfung gehöre. Drittens endlich die Überzeitlichkeit des göttlichen Schaffens.

Wie das Verhältnis der beiden Urgründe des Schaffens, der Erkenntnis und der Liebe, zu denken sei, folgt für Eckehart einfach aus dem trinitarischen Prozesse, an den ihm ja die Schöpfung geknüpft ist:

„Zweigerleie wîse entgiezent sich die crêatûren. Diu êrste wîse der entgiezunge ist an ir wurzel, als sich die wurzelen dem boum entgiezent. Diu ander wîse der entgiezunge ist an einer gemeineter wîse. Seht, alsô ist diu entgiezunge göttlîcher nâtûre in zweigerleie wîse. Diu ein entgiezunge ist des sunes von dem vater; diu geschiht in einer gebürte wîse. Diu ander entgiezunge ist von liebi des vaters unde des sunes, daz ist der heilig geist, want sich bêde an ime minnent."[1]

Die Weltschöpfung gründet also im innergöttlichen Leben, und schon darum ist sowohl Pantheismus wie Emanation von der Schöpfungslehre Eckeharts ausgeschlossen. Wenn auch die Schöpfung den Vorrang der Erkenntnis, das ist des Sohnes, voraussetzt, die Liebe, das Sich-Selbst-Mitteilen Gottes, ist schlechthin unentbehrlich, wie für den innergöttlichen Lebensgang so für die Schöpfung nach außen:

„... daß Gottes Natur, Sein und Leben darin besteht, daß er sich selbst mitteilt (subsistit in se communicando) und daß er sich ... ganz gibt"[2].

Daher auch umgekehrt von der Seele aus:

„Die Seele, die in Minne ist, die ist in Gotte ..."[3].

[1] Pf. 94, 3: Auf zweierlei Art ergießen sich die Kreaturen: Die erste Art ist die Entgießung an ihrer Wurzel, wie sich die Wurzeln dem Baum entgießen. Die andere Art der Entgießung ist die in die Gemeinsamkeit. Seht, ebenso ist die Entgießung der göttlichen Natur auf zweierlei Weise: Die eine Entgießung ist die des Sohnes vom Vater, die in der Form einer Geburt geschieht. Die andere Entgießung ist die der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohne, und die ist der heilige Geist, weil beide einander lieben.

[2] B 55.

[3] Auguste Jundt: Histoire du panthéisme populaire au moyen âge et au seizième siècle, Paris 1875, Anhang II, S. 257, 28: Die Seele, die in Liebe ist, die ist in Gott ...

„In der minne, dâ sich got minnet, dâ inne minnet er alle crêatûren."[1]
„wan in der minne, dâ sich got selben inne minnet, in der minne minnet er mich, und diu sêle minnet got in der selben minne, dâ er sich selben inne minnet, und enwaere disiu minne niht, dar inne got die sêle minnet, der heilige geist entwaere niht."[2]

Dies konnte Eckehart nur von dem Begriffe des Innebleibens her sagen: indem Gott sich selbst liebt, liebt er die in ihm (ideenhaft) befindliche Welt und Seele! Hieraus ersieht man, wie nach Eckehart die Schöpfung und damit das Verhältnis Gottes zum Geschaffenen auf beidem beruht: auf Erkenntnis (Sohn) und auf Liebe (Geist). Beide aber, Erkenntnis und Liebe, sind auf Freiheit gegründet, sind fern jeder Notwendigkeit, Naturhaftigkeit, Selbsttätigkeit, wie sie dem emanatistischen oder pantheistischen Lehrbegriffe entsprechen würden.

Wenn allerdings Eckehart öfters Ausdrücke wie „ausfließen" oder „Gott muß wirken in der Seele" gebraucht, so sind dies nur bildhafte Redensarten, die keineswegs die begreifliche Begründung des Schöpfungsbegriffes, wie wir ihn erklärten, umstoßen können.

Wir finden im Gegenteile bei Meister Eckehart eine Vertiefung. Eckehart faßt nichts an, dem er nicht Stempel seiner Eigenart aufprägt. So auch hier. Er bleibt nicht bei dem Herkömmlichen im Begriffe der Liebe stehen. Die Liebe ist ihm das schlechthin Mitteilsame, ist das, „was sich gemeinet", das heißt vergemeinsamt. Das ist zugleich das Gute. „Was ist gut? — was sich gemeinet", lautet eines seiner großen Worte.

In allem Sich-Gemeinsammachen, Sichmitteilen liegt nun aber, so dürfen wir sagen, nichts Geringeres als die Wurzel der Anderheit. Leider verfolgt Eckehart diese Fährte nicht weiter. Aber ein Hinweis liegt doch in seinen Gedanken darüber unverkennbar.

Wenn demnach Eckehart sagt: „Gott minnt sich selbst", so liegt darin der Ansatz einer Anderheit, und daher ergreift es uns unmittelbar, wenn er hinzufügt:

„Mit der minne, dâ sich got minnet, dâ mite minnet er alle crêatûren."[3]

[1] Pf. 180, 3: In der Liebe, in der sich Gott (selbst) liebt, darin liebt er (auch) alle Kreaturen.

[2] Q I 168, 4: denn in der Liebe, in der sich Gott selbst liebt, in dieser Liebe liebt er mich, und die Seele liebt Gott in derselben Liebe, darin er sich selbst liebt; wäre aber diese Liebe nicht, darin Gott die Seele liebt, so wäre (auch) der Heilige Geist nicht.

[3] Pf. 180, 4: Die Liebe, darin sich Gott liebt, darin liebt er alle Kreaturen.

Denn auch diese Selbstliebe muß ja als Liebe auf irgendeine Weise ein Sichgemeinen, Sichmitteilen sein, zuerst zwischen den innergöttlichen Personen, sodann aber auch zu den ideellen Wurzeln der Kreaturen (die als Ideen in Gott enthalten sind).

Man muß es als eine Vertiefung des Begriffes der göttlichen Liebe preisen, daß Gott nicht etwas außer ihm Befindliches, als welches gewöhnlich die von ihm geschaffenen Kreaturen vorgestellt werden, liebt; vielmehr als etwas in ihm Befaßtes: die Liebe, in der sich Gott selbst liebt, in der liebt er auch alle Kreaturen! Hier zeigt sich nun, welche große Bedeutung gerade auch für die Frage der Freiheit oder Notwendigkeit in der Schöpfung der uns schon bekannte Begriff des Innebleibens hat. Wenn Eckehart sagt:

„... alles, was Gott schafft oder wirkt, wirkt er allein in sich, schafft er in sich, schaut oder erkennt er in sich, liebt er in sich; außer sich wirkt er nichts, erkennt oder liebt er nichts"[1],

so erhält seine Lehre von der Liebe Gottes, die zugleich ein Sichvergemeinsamen mit den Geschöpfen ist, erst ihre letzte Begründung. Eckeharts Schöpfungslehre enthält, wenn wir alles zusammenfassen, keineswegs die Notwendigkeit, sondern im Gegenteile, als auf göttliches Erkennen und göttliches Lieben gegründet, die Freiheit der Weltschöpfung.

Bleibt noch die Frage, ob Eckeharts Lehre die „Ewigkeit der Welt" behaupte, was insoferne einen atheistischen Gedanken einschließen könnte, als eine ewige Welt keinen Gott mehr brauchte, der sie schüfe, ja vielmehr neben Gott als eigene Urgegebenheit bestünde. Es ist uns aber schon bekannt, daß Eckehart keineswegs behauptet, die Welt sei immer in der Zeit gewesen. Er verneint es im Gegenteil durch den oft wiederholten Hinweis auf die Überzeitlichkeit des Schöpfungsvorganges! Das Wesen Gottes ist, so überzeitlich wie frei zu sein:

„... in dem nû (in welchem Gott die Welt schafft) ist al diu zît beslozzen."[2]
„Daz nû, dâ got die werlt inne machete, daz ist als nâhe dirre zît als daz

[1] Meister Eckhart: Die Lateinischen Werke, Erster Band, Inhaltsverzeichnis zu den Vorreden des dreiteiligen Werkes, herausgegeben von Konrad Weiß, Stuttgart 1937, S. 130.

[2] Pf. 304, 28: In dem Augenblick, in dem Gott die Welt schafft, ist die ganze Zeit eingefangen.

nû, dâ ich iezuo inne spriche, und der jüngeste tac ist als nâhe disem nû als der tac, der gester was."[1]

„...dâ ist ein gegenwertigez nû; daz vor tûsent jâren was und daz über tûsent jâr komen sol, daz ist dâ gegenwertic..."[2].

„In êwikeit ist weder vor noch nâch. Dar umbe, daz vor tûsent jâren geschehen ist unde nâch tûsent jâren unde nû geschiht, daz ist ein in der êwikeit."[3]

Eine emanatistische Vorstellung ist nach alledem umso mehr ausgeschlossen, als Eckehart sie auch in der Gotteslehre ausschließt. Das folgt nicht nur aus seiner Lehre vom trinitarischen innergöttlichen Leben, er lehrt auch ausdrücklich die Transszendenz Gottes über der Welt. In den Pariser Quästionen sagt er von Gott:

„Vor der gemachten Welt bin ich."[4]

Und bei Pfeiffer heißt es:

„Ez sprichet ein schrift: vor der gemachten welte bin ich."[5]

Und Eckehart begründet das wieder mit der Überzeitlichkeit der Welt; so daß das „vor" also als l o g i s c h e r begrifflicher Vorrang zu verstehen ist.

Ein einziges emanatistisch auszulegendes Bild begegnet uns, so viel ich sehen konnte, bei Eckehart. Es findet sich bei Pfeiffer in der Predigt 50, und zwar als Beispiel von dem Wurfe eines Steines in einen Weiher, durch den immer weitere, schwächere Kreise entstehen[6]. Aber die Verfasserschaft der Predigt 50 ist Eckeharten meines Erachtens abzusprechen. Die Predigt ist geklittert und in mehr als einem Punkte uneckehartisch (was freilich nicht ausschließt, daß auch echte Stellen in ihr enthalten seien). Auch ist der Zusammenhang dort unklar, so daß nichts daraus gefolgert werden kann.

Da Eckeharts Lehre von der Überzeitlichkeit der Schöpfung nicht verstanden wurde (wie denn auch die päpstliche Bulle drei diese

[1] Q I 143, 8: Das Nun, in dem Gott die Welt erschuf, das ist dieser Zeit so nahe wie das Nun, in dem ich jetzt spreche, und der jüngste Tag ist diesem Nun so nahe wie der Tag, der gestern war.

[2] Q I 183, 2: Es gibt ein (stets) gegenwärtiges Nun; was vor tausend Jahren war und was nach tausend Jahren kommen wird, das ist da gegenwärtig.

[3] Pf. 190, 33: In der Ewigkeit gibt es kein Vor und Nach. Darum, was vor tausend Jahren geschehen ist und nach tausend Jahren (geschehen wird) und jetzt geschieht, das ist eins in der Ewigkeit.

[4] Meister Eckhart: Die Lateinischen Werke, Fünfter Band, Teil II, herausgegeben von Bernhard Geyer, Stuttgart 1937, S. 41.

[5] Pf. 190, 28: Eine Schrift sagt: Vor der geschaffenen Welt bin ich (Jes. Sir 24, 14).

[6] Pf. 165, 15 ff.

Lehre betreffende — entstellte — Sätze verwirft), verteidigte sich Eckehart öfters gegen Einwürfe. So z. B. im Johanneskommentare:

„Von altersher hat man die Frage gestellt, wo Gott war, als außer ihm nichts war, und die Antwort gegeben, daß er damals war, wo er jetzt ist, nämlich in sich selbst. Man muß aber beachten, daß diese Frage unwissenschaftlich (vulgaris) ist und aus einer falschen Vorstellung hervorgeht...: Vor der Erschaffung der Welt gab es noch kein Wo. Als mich ein Halbwisser, der die Ewigkeit der Welt beweisen wollte, fragte, weshalb Gott die Welt nicht früher, sondern später erschaffen habe, gab ich ihm die verdiente Antwort: Gott konnte die Welt nicht früher erschaffen, weil es vor der Welt und vor der Zeit k e i n F r ü h e r gab!"[1]

Ferner sagt Eckehart:

Man kann (in dem eben erörterten Sinne) zugeben, daß die Welt von Ewigkeit her war [so lautet Satz 2 der verworfenen Sätze]... Denn Gott erschuf die Welt im ersten Jetzt der Ewigkeit, in welchem Gott selbst i s t und in welchem er G o t t ist. Jene aber stellen es sich so vor, und zwar fälschlich, als fiele eine kleine Weile oder ein Abstand von Zeit und Raum zwischen das erste und einzige Jetzt der Ewigkeit und die Erschaffung der Welt."[2]

Bündig ist der Satz:

„Jene sehen nicht, daß im Ewigen nichts vorübergeht, sondern alles gegenwärtig ist, [auch die Zukunft]."[3]

Alles läuft auf den einfachen und unwiderleglichen Gedanken hinaus, daß die Kategorie der Zeit auf das innergöttliche Leben nicht anwendbar sei. Gibt es aber in der Gottheit keine Zeit, dann kann in diesem Sinne die Welt auch nicht in der Zeit geschaffen werden.

VI. Ideenlehre und Schöpfungslehre

Ausgliederung und Innebleiben im Stufenbau der Natur

Das Wirken und Leben der Naturmächte verstand Eckehart und seine Zeit durchaus im Sinne der Platonisch-Augustinischen Ideenlehre, obgleich damals bereits die Gegnerschaft des scholastischen

[1] Meister Eckhart: Die Lateinischen Werke, Dritter Band, Expositio sancti Evangelii secundum Johannem, herausgegeben von Josef Koch, Stuttgart 1937, S. 180.

[2] Meister Eckhart: Die Lateinischen Werke, Dritter Band, Expositio sancti Evangelii secundum Johannem, herausgegeben von Josef Koch, Stuttgart 1937, S. 181.

[3] Meister Eckhart: Die Lateinischen Werke, Dritter Band, Expositio sancti Evangelii secundum Johannem, herausgegeben von Josef Koch, Stuttgart 1937, S. 183.

Nominalismus, welcher die Idee leugnete und z. B. fragte, ob die Idee des Pferdes auch Gras fresse, bereits zu spüren war. Demgemäß faßte er die Natur durchaus als von schöpferischem Leben durchflutet auf (wie später näher zu erklären), und auch seine Lehre vom Innebleiben der Idee der ausgegliederten oder geäußerten (von Eckehart bildlich meist als „ausgeflossen" bezeichneten) Naturdinge begegnet uns hier wieder. Der dabei sich ergebende Stufenbau von Ausgliederung oder Äußerung und Innebleiben ist nun noch näher zu betrachten, wobei wir die Einzelheiten der Eckehartischen Ideenlehre aus maßgebenden, echten Quellen, nämlich vorwiegend den lateinischen Schriften, kennenlernen.

Als oberster Satz dieser Ideenlehre kann der folgende betrachtet werden:

„Was aber im Niederen geteilt ist, das ist eins im Oberen, und seine (des Niederen) Eigentümlichkeiten beeinflussen das Obere nicht."[1]

Das wird dann in verschiedenen Zusammenhängen immer wieder erläutert.

„... weil die Wonne und jedes Etwas in seiner Idee (in sua ratione) sich verbirgt. So (verbirgt sich) Farbe und Hitze in der Sonne und sinnliches Licht im geistigen Lichte. Denn die Idee des Kreises ist kein Kreis und nicht auf kreisförmige Weise."[2]

Mit dieser letzteren Äußerung wendet sich Eckehart gegen die Nominalisten, welche fälschlich einwandten, die Idee müßte doch wieder auf sinnliche Weise sein[3]. Eckehart begründet das wiederholt:

„Ganz allgemein (universaliter) ist das Unvollkommene des Niederen in seinem Oberen verborgen, jedes Ding in seiner Idee [und das ist darum möglich], weil dort der Stein nicht Stein ist, [welche Bemerkung sich wieder gegen die Nominalisten richtet]. So (verbirgt sich) die Hitze in der Form (forma) des Feuers, wo es nicht brennt; die Unterscheidung von Zorn und Begierde (verbirgt sich) im Willen, jede Gegensätzlichkeit im Himmelskörper, die Vielheit im Einen, die Beraubung in ihrem habitus, die Finsternis im Lichte. Selbst das Nichts, die Wurzel des Bösen, der Beraubung und der Vielheit, verbirgt sich im wahren und vollen Sein selbst."[4]

„Denn ganz allgemein enthält ein Höheres alles Niedere in sich. Daher ist nach Maimonides der einzelne Mensch der (ganzen) Art der sinnlichen Natur gleich, so daß die Rechtfertigung eines einzelnen Menschen ein größeres Gut ist

[1] B 65.
[2] B 85.
[3] Siehe das obige Beispiel des Pferdes, dessen Idee doch wieder Gutes fressen müßte!
[4] B 86.

(als das Gut des gesamten sinnlichen Alls), wie Thomas I II qu. 113 a. 9. . bemerkt."[1]

„Demgemäß bemerke die Vorzüglichkeit und Wirkungskraft dieses geistigen Lichtes [der Gnade, die so groß ist], daß auch ein Stein dort [in der Ideenwelt] unsichtbar, unabbildbar und keinem äußeren oder inneren Sinne begreiflich ist."[2]

Eine wiederholt auftretende Bestimmung ist, daß das Ausgegliederte (wie wir es ganzheitlich ausdrücken wollen) unterschieden, das Ausgliedernde aber ununterschieden sei:

„... daß Gott allen (Wesen) nahe ist, ununterschieden von allen, umgekehrt aber ist das Geschöpf unterschieden und daher ferne vom Ununterschiedenen"[3].

Eine weitere Bestimmung ist, daß das Obere wirke, das Untere empfange:

„Der Natur des Oberen entspricht es, wesenhaft einzuwirken (auf das Niedere), der Natur des Niederen dagegen, wesenhaft zu empfangen; und je mehr etwas ein Oberes ist, umso natürlicher und lieblicher, innerlicher, tiefer und reichlicher ist seine Einwirkung."[4]

„Die Seligkeit besteht bekanntlich im Aufnehmen, wie (denn auch) alles Niedere zu seinem Oberen sich erleidend verhält."[5]

„Das Obere (superiorum) läßt alles, was sein ist, oder sein Wesen und infolge dessen alles was ihm eigen ist, in sein Niederes einfließen, nämlich das erste Lebendigsein oder Leben (Gottes) und sein eigenes Lebendigsein oder Lehre."[6]

Hier wird also ausdrücklich ein Stufenbau des Schaffens in der Natur gelehrt.

„Das Obere wird nicht von dem berührt, was das Niedere erleidet ..."[7].

Auf die Schaffenslust der Natur und Idee deuten folgende Worte:

„... in der natûre îndruk und învluz der obersten natûre und der hoehsten ist einem ieglîchen wünniclîcher und lustlîcher dan sîn selbes eigen natûre und wesen."[8]

Im Lichte dieser Ideenlehre — welche durch den Begriff des Innebleibens zu ergänzen ist — erscheint die Natur als ein einziger Stufenbau schöpferischer Kräfte, die von oben nach unten wirken und überall den Abglanz göttlichen Lebens verbreiten.

[1] B 93.
[2] B 93 f.
[3] B 98 f.
[4] B 191; vgl. Pf. 305, 29.
[5] B 105.
[6] B 105.
[7] B 188.
[8] Q V 45, 4: In der Natur ist das Eindrücken und das Einfließen der obersten und höchsten Natur einem jeglichen (Wesen) wonnesamer und lustvoller als seine eigene Natur und Wesensart.

VII. Ergebnis

Nach unseren weitläufigen Auseinandersetzungen können wir als die Hauptgedanken der Schöpfungslehre Eckeharts in aller Kürze die folgenden bezeichnen:

1. Das Schaffen Gottes quillt aus dem innergöttlichen Leben. Daraus ergibt sich als letzte Folgerung: Gott schafft nur sich selbst (ein Satz, der sich allerdings wörtlich bei Eckehart nicht findet, aber den Sinn seiner Lehre wiedergibt). Und was er schafft, ist die Seele. Eckehart begründet dies damit, daß nur in der Seele die mystische Einigung, die Gottesgeburt, stattfinden könne:

   „Alsô meinet got in allen sînen werken gar ein sêlig ende, daz ist: sich selben, unde daz er die sêle mit allen iren kreften in daz ende bringe, daz ist: in sich selben"[1], denn alle Kreaturen sind dazu „zu snoede" und zu „enge", daß Gott „sich niht dar inne beregen", sich nicht bewegen kann[2].

2. Daraus folgt ein grundsätzlicher Unterschied zwischen der Seele als dem Ebenbilde Gottes, das von sich und Gott weiß, und den Kreaturen als dessen bloße „Fußstapfen", die von sich und Gott nicht wissen.

Außerdem stoßen wir hier wieder auf den Begriff des Fünkleins, wo die Gottesgeburt allein stattfindet.

3. Die Seele wird nach dem Zeugnisse der Gottesgeburt zur Mitwirkerin Gottes im Schöpfungsgange. Dieser, der heutigen Denkweise so fremde, Gedanke wird abermals nur durch den Rückgang auf das mystische Erleben verständlich, wie oben schon angedeutet. Begrifflich läßt sich ein solcher aber damit begründen, daß das Fünklein durch Berührung Gottes die Einheit mit Gotte erlange und in diesem Sinne seine Schöpfertätigkeit teile.
4. Die Schöpfung nach außen hin ist durch gleichzeitiges Innebleiben und durch ein Eigenwollen, eine Eigentätigkeit des Geschöpfes, gekennzeichnet.
5. Emanationslehre (wie bei Plotin) und Urdualismus (wie bei Zarathustra) haben in Eckeharts Schöpfungslehre keinen Raum.

Die Nichtigkeit der Geschöpfe an sich selbst, ohne Gott,

[1] Pf. 13, 10: So zielt Gott in allen seinen Werken auf einen gar beseligenden Endzweck ab, das ist: auf sich selbst und darauf, daß er die Seele mit allen ihren Kräften zu diesem Endziel bringe, das ist: zu sich selbst.
[2] Q I 71, 4.

und der daraus entspringende Zug der Kreatur zu Gott sind Begriffe, welche aus der Schöpfungslehre bereits zur Lehre vom Geschaffenen, zur Naturphilosophie hinüberführen.

VIII. Erläuterung und Beurteilung

Bisher scheuten wir uns, zur Beurteilung und Prüfung der Lehren Meister Eckeharts unserer Darstellung etwas hinzuzufügen. Seine Lehre sprach überall für sich selbst, und der Hinweis auf ihren Ursprung aus der inneren Erfahrung genügte, um alles einleuchtend zu machen.

Anders die eben vorgetragene Schöpfungslehre. Sie wirkt heute, wo die philosophische Bildung fast verloren ging, teils befremdend, teils wohl sogar unverständlich. Wir wollen dem begegnen, indem wir einen lehrgeschichtlichen Überblick voranschicken und dann die auf diese Weise klar gewordenen Denkaufgaben selbst betrachten.

A. Lehrgeschichtlicher Bescheid

Die naturwissenschaftliche Denkweise lehnt den Begriff der Schöpfung von vorneherein ab. Sie sagt, daß uns die Erfahrung auf den Begriff einer stetigen Veränderung, eines stetigen Geschehens an einer jeweils schon gegebenen Materie (materiellen „Substanz") führe, nicht aber auf den der Schöpfung: alles aus Veränderungen in der Verbindung der Atome! In der organischen Natur führe das auf den Begriff der Entwicklung (Evolution) aus niedrigsten Anfängen, in der unorganischen auf Ansichten von der Art der Laplace'schen Hypothese, wonach unser Planetensystem aus einem undifferenzierten Urnebel entstanden wäre.

Diese Gedanken sind aber geradezu primitiv zu nennen. Denn denkt man sie zu Ende, so heißt das nichts anderes, als daß die Welt ewig war, ewig sich, aus Urnebeln, „entwickelte". Die Ewigkeit der Welt ist aber kein induktiver Begriff mehr, kein aus der Erfahrung begründbarer — man muß also, um die Ewigkeit der Welt zu begründen, doch wieder zu rein philosophischen Erwägungen zurückkehren! Mit einer Abweisung des Schöpfungsbegriffes aus naturwissenschaftlichen Gründen ist es also nichts! Platon lehrt im Dialoge „Timaios", daß der Demiurg (Welt-

bildner = Gott), indem er auf die Ideen hinblickt, die ungeordnete Materie zur Welt gestalte.

Hier wird also insoferne eine dualistische Lehre entwickelt, als Gott schon eine Materie neben sich vorfindet, ehe er die Welt gestaltet. Die Materie wäre demnach, dies zu Ende gedacht, eine Urwirklichkeit neben Gott und zweifellos eine gegensätzliche Wirklichkeit. Ein Urdualismus zwischen Gott und der Materie wäre die Folge, ein echter Schöpfungsbegriff wäre ausgeschlossen. — Allerdings ist auch die Annahme möglich, daß Platon hier nur Bilder gebraucht und einen Lehrbegriff der „Schöpfung" gar nicht geben wollte. — Ähnlich wie Platon schon vorher Anaxagoras: dem Nus (Urgeiste, Gott) stehen die „Homoiomerien", die Materie, gegenüber.

Wie Platon so auch grundsätzlich Aristoteles. Gott ist ihm reine Tätigkeit (energeia, actus purus), körperloser Geist, was er näher als „Denken des Denkens" bestimmt. Von diesem hohen Gottesbegriffe kann Aristoteles aber den Weg zur Materie nicht finden. Er konnte aus Gott weder die „Formen" (Ideen im Sinne Platons) noch die Materie ableiten. Insoferne gelingt es ihm nicht, Gott und die Welt, auch nicht Form (Idee) und Materie zu vereinigen. Allerdings versucht er die Zusammengehörigkeit von Form und Materie zu begründen (durch die sogenannte Immanenz der Form), aber man kann nicht sagen, daß ihm das gelungen sei; wie er denn auch lehrt, daß der Geist, der Nus, von außen in den Menschen komme. Insoferne ihm dies also nicht gelingt, muß auch er dualistisch genannt werden. (Allerdings besteht auch die Möglichkeit, daß er aus der Selbstbetrachtung Gottes die Entstehung der Welt gefolgert habe; jedoch führte er das nirgends näher aus, besonders nicht in seiner Formenlehre, und es ist wohl ausgeschlossen, daß Meister Eckehart eine solche Lehre schon dem Aristoteles zuschrieb).

Soferne man also bei Platon die (im Gespräch „Sophistes" vorhandenen) Andeutungen einer Entstehung der Materie aus der Ideenwelt übergeht und sich an den Timaios hält; soferne man desgleichen bei Aristoteles die Möglichkeit einer Entstehung der Welt aus dem „Denken des Denkens", das ist dem Selbstdenken Gottes, nicht für hinlänglich gegeben hält — insoferne wird bei beiden die Wirklichkeit der Materie als eines eigenen Urseins vorausgesetzt,

und dann würde eine urdualistische Auffassung vertreten. Diese aber schließt den echten Begriff der Schöpfung aus, welcher auch die Materie von Gott herleiten muß und Gott auch zum Herrn der Welt macht, nicht nur zum Weltbildner, „Demiurgen", der mit vorgegebenem Stoffe arbeitet.

Auf Platon und Aristoteles folgt der Neuplatonismus, gipfelnd in Plotin. Plotin lehrt das absolute Eins (Hen), das schlechthin einfach, vielheits- und bewegungslos ist. Durch Emanation schwächt es sich zum Urgeiste, Nus, ab, welcher schon vom Ur-Einen ab- und ausgeschlossen ist. Auch dieser schwächt sich wieder durch weitere Emanation ab usw. — An die Stelle des Schöpfungsbegriffes und sogar des Begriffes des Weltbildners tritt also hier die Emanation, das Ausfließen.

Gewiß läßt sich das auch so auffassen, daß das ‚Emanieren' nur ein Bild sei; jedoch ist damit bei Platon wenig für den Schöpfungsbegriff zu retten. Denn ist ihm die Emanation auch nur ein Bild, so sieht man doch nicht, wie die Abschwächung durch Gott zustandekomme. Zumal das Ur-Eine (Hen) in sich einfach, ununterscheidbar, ununterschieden, bewegungslos ist. Plotin, der ein großer Mystiker war, hielt sich hier an das Erlebnis der schlechthinigen Einheit in der ekstatischen Erfahrung. Diese ist Wahrheit, aber jene begriffliche Ausdeutung, welche alle Mannigfaltigkeit und die Materialität aus Abschwächung, gleichsam automatische Emanation erklärt, vernichtet jeden Schöpfungsbegriff. Nicht einmal ein Weltbildner bleibt übrig. Dagegen ist der Urdualismus vermieden und ein kosmogonischer Monismus gewonnen.

(Einzig der plotinische Begriff der Rückwendung oder Epistrophe stellt eine gewisse Einheit der sonst voneinander getrennten, emanierten Seinsebenen her, aber ein Ersatz für den Schöpfungsbegriff ergibt sich daraus nicht.)

Allen diesen Lehrbegriffen steht der christliche Schöpfungsbegriff gegenüber. Er findet im hl. Augustinus (354—430 n. Chr.) seinen vollständigsten Ausdruck. Gott findet darnach nicht eine Materie vor. Überhaupt ist ihm kein Wesen entgegengesetzt. Gott hat die Welt daher nicht aus etwas Vorgefundenem, sondern aus Nichts erschaffen[1]. Das bedeutet

[1] Augustinus: De civitate Dei XII, 2; XIV, 11.

auch, daß Gott die Welt nicht etwa aus seinem Wesen zeugte, denn dann wäre sie Gott gleich. Er gab demnach auch den Dingen, die aus nichts geschaffen sind, nicht das höchste Sein (summa essentia); nur Gott ist das höchste Sein[1]. Gott schuf die Welt aus absoluter Freiheit seines Willens; er war dabei keinerlei Notwendigkeit unterworfen[2]. — Das Sein der Welt ist ein vermindertes Sein (minus esse) gegenüber dem höchsten Sein Gottes, dem summum esse. Als schöpferische Substanz ist Gott überall (ubique diffusus). Die Welterhaltung ist eine fortgehende Schöpfung[3].

In der Ordnung des Weltalls hat alles sein Maß. Der Satz Platons: „Gott ist das Maß aller Dinge"[4] gilt auch für die Schöpfungslehre des Augustinus[5]. Da es in Gott keine Zeit gibt, darf man auch nicht vor und nach Erschaffung der Welt unbegrenzte Zeiträume annehmen. Man kann also besser sagen, die Welt sei zugleich mit der Zeit als „In der Zeit" geschaffen worden[6]. Gottes Entschluß zur Weltbildung aber ist ein ewiger[7].

Endlich: Der schon alttestamentliche Gedanke, Gott habe die Welt aus nichts geschaffen, erhält durch die Lehre des Augustinus, daß die Platonischen Ideen als die Gedanken Gottes aufzufassen sind, erst seine nähere Bestimmung, seinen vollen Sinn. Gott schafft nunmehr nichts aus einem im verneinenden Sinne zu verstehenden Nichts, vielmehr aus einem im aufbauenden Sinne zu verstehenden — Gott schafft aus der Idee der Welt. Es ist nicht ein sozusagen schlechthiniges Nichts, aus dem geschaffen wird, vielmehr aus der Idee als einem Prinzipe. Die Idee der Welt ist das ihr zugrunde liegende Prinzip; weder eine von Gott schon vorgefundene Materie noch eine aus abschwächender Emanation automatisch entstandene Materie ist nun zur Weltschöpfung nötig. Einzig der göttliche Gedanke, die Idee, und der freie göttliche Entschluß sind nun die Grundlage der Erklärung der Weltschöpfung[1].

[1] Augustinus: De civitate Dei XII, 2.
[2] Augustinus: De civitate Dei XII, 21 ff.
[3] Augustinus: De civitate Dei XII, 25.
[4] Platon: Nomoi 716 c.
[5] Augustinus: De civitate Dei XII, 4.
Augustinus: De vera religione 11, n. 21; 18, n. 36.
[6] Augustinus: De civitate Dei XI, 4 ff.
[7] Augustinus: De civitate Dei XI, 4 ff.

Diese augustinische Lehre wurde von der gesamten Scholastik, auch von Thomas, in allen ihren Gedanken übernommen, so auch von Eckehart. Jedoch fügte Eckehart die große Lehre vom Innebleiben hinzu, ebenso die Lehre von der Eigentätigkeit der noch als innergöttliche Idee zu denkenden Seele als der Vorbedingung der außergöttlichen Schöpfung.

Wir übergehen nun die weitere Entwicklung, da sie nichts Neues zutage fördert, denn der nun folgende Nominalismus und Empirismus verneint im Grunde oder offen den Begriff der Schöpfung. Ebenso die neuzeitliche Naturwissenschaft, welcher alles ein Wechsel der Verbindungen ewig gegebener Atome ist.

Erst mit Fichte (1762—1814) beginnt wieder eine neue Zeit. In seiner „Wissenschaftslehre" begründet er den bedeutsamen Begriff der „Selbstsetzung". Der Satz: „Das Ich setzt sich selbst" wirkte nicht bloß in der Erkenntnislehre umwälzend, er legte auch, Fichten selbst anfangs unbewußt, den Grund für einen Fortschritt in der Schöpfungslehre. Schon Platon hatte das Wesen der Seele als „Selbstbewegung" erklärt, ebenso die alten Mystiker der Upanischaden, auch bei Eckehart findet sich diese Erkenntnis. Aber Fichte führte als Erster die Erkenntnis weiter, indem er erkannte: Im Setzen setzt sich das Ich sich selbst entgegen, oder, wie wir es erläutern können: das Sich-Setzende findet sich von seinem eigenen Tun (dem Setzen) verhältnismäßig getrennt! Indem so die Selbstsetzung des Ich zugleich Selbstentgegensetzung wird, wird das Sichsetzende erst zum Subjekte, das Entgegengesetzte zum Gegenstande, Objekte. Die Seele (das Ich) ist nun kein Einfaches mehr, sondern ihr Wesen ist: Subjekt = Objekt zu sein (nach meiner anderwärts entwickelten Lehre allerdings nur in Gegenseitigkeit, in Gemeinschaft oder Gezweiung mehrerer Iche).

Die Übertragung dieser Setzungslehre auf den Schöpfungsbegriff wird sich sogleich zeigen. Vorerst genüge es, festzustellen, daß derselbe Grundsatz auch für Schelling, Hegel, Baader und ihre Schulen galt. (Schellings Potenzenlehre übergehen wir hier.)

[1] Vgl. dazu: Röm. 4, 17; Hebr. 11, 3.

B. Beurteilung

Kehren wir zu Meister Eckehart zurück, so finden wir, daß er alle die Gedanken der Geisteslehre Fichtes, die später teils durch Fichte selbst, teils durch Schelling, Hegel und Baader auf den Schöpfungsbegriff, wenigstens zum Teil, angewendet wurden, schon andeutete, zum Teil geradezu aussprach.

Wie Eckehart der einzige war, welcher über die Schöpfungslehre Augustins hinausging (indem er sie zwar übernahm, ihr aber Neues hinzufügte), so war er auch der einzige in der Geistesgeschichte, welcher die durch Fichte eingeleitete Gedankenentfaltung des deutschen Idealismus vorwegnahm. Diese Vorwegnahme hatte allerdings die Gestalt der Zeit Eckeharts, nämlich eine theologische. Das ist aber in der Schöpfungslehre, die das innergöttliche Leben mit zum Gegenstande haben muß, sehr natürlich.

Übertragen wir zuerst die Setzungslehre Fichtes auf den Begriff des Schaffens, so ergibt sich unseres Erachtens als das Wesentlichste:

(1) Die Ideenwelt in Gott entsteht nur, indem Gott in seinem Sichsetzen die Aktion des Setzens von sich verhältnismäßig trennt, das heißt sich sich selbst entgegensetzt.

(2) Das im Selbstentgegensetzen entstehende Sein — die Gedanken Gottes, die Ideen — ist in Gott nur, indem er als sich selbst Setzender zugleich der Sich-selbst-Entgegensetzende wird, das ist als Subjekt ein sich Vergegenständlichender oder Objektivierender, indem er Subjekt-Objekt wird.

Halten wir hier inne, so finden wir, daß Eckehart diese Gedanken bereits in seiner Weise aussprach. Der Setzende war ihm der Vater, das Gesetzte (Sich-Selbstentgegengesetzte) der Sohn; der Setzende war ihm der das Wort Sprechende, das Sich-Selbstentgegengesetzte war ihm das Gesprochene oder das Wort.

So finden wir im innergöttlichen Prozesse durch den trinitarischen Begriff von Vater und Sohn, Sprechen und Wort bei Eckehart: Setzen und Selbstentgegensetzen, Subjekt = Objekt.

Nun weiter nach Fichte:

(3) Das im Selbstentgegensetzen als Sohn, Wort oder Inbegriff der Ideenwelt entstehende Sein ist noch ein innergöttliches Sein, eine innergöttliche Schöpfung. Der innergöttliche trinitarische Prozeß führt also zugleich zu einer innergöttlichen Schöpfung! Diese ist mit dem göttlichen Leben unlösbar verbunden.

(4) Die Frage, wie es zu einer außergöttlichen Schöpfung, der Welt, komme, ist damit noch nicht beantwortet. Die Außergöttlichkeit der Welt bedarf noch einer eigenen Begründung[1].

(5) In Fichtes Setzungslehre liegt, daß das außergöttlich Gewordene zugleich — so können wir es ganzheitlich ausdrücken — im Setzenden oder Schaffenden, befaßt, rückverbunden bleibe (nach unserer „Kategorienlehre").

(6) Der ganze Vorgang ist bei Fichte geistig, darum — ein Werk der Freiheit und der Liebe!

Gehen wir nun wieder zu Eckehart über, so finden wir alle diese Gedanken bei ihm in seiner Weise wieder.

Die innergöttliche Schöpfung ist ihm wesensgemäß mit dem innergöttlichen Leben, dem Sprechen des Vaters verbunden[2].

Durch die Betonung der Überzeitlichkeit des innergöttlichen Geschehens überwindet Eckehart die Schwierigkeit, die in einer ewigen, daher zugleich neben Gott vorhandenen Welt läge.

Wenn Fichte in der „Sittenlehre von 1812" sagt:

„Der absolute Begriff erscheint als absolut schöpferisch ..."[3];

wenn ebenso Hegel sagt:

„... die unendliche Schöpferkraft der Idee (ist) perennierende Tätigkeit"[4] —

so ist das rein im Sinne Eckeharts, der aber die Überzeitlichkeit des Schaffens dabei klar betonte.

Ferner: Eckehart macht durch den großartigen Begriff des gleich-

---

[1] Im Hebräerbrief 11, 3 heißt es, Gott habe die Welt durch sein Wort geschaffen, und das Sichtbare sei aus dem Unsichtbaren entstanden. Dem entspricht die Eckehartische wie die Fichtesche Schöpfungslehre. Aber dieses Sichtbarwerden des Unsichtbaren, das Außergöttlichwerden des Innergöttlichen ist von der Schöpfungslehre erst noch zu erklären.

[2] Siehe Punkt 3.

[3] Johann Gottlieb Fichte: Das System der Sittenlehre von 1812, in: Vermischte Schriften aus dem Nachlaß, Bd XI, herausgegeben von Immanuel Hermann Fichte, Bonn 1834—35, S. 38.

[4] Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Sämtliche Werke, Bd IX, 3. Aufl., Stuttgart 1958, S. 459.

zeitigen Innebleibens des nach außen Geschaffenen auch das stete Befaßtsein der Welt in Gott verständlich.

Die Welt ist nach Eckehart zwar außergöttlich (ad extra) geschaffen, aber dennoch stets auch in Gott. Hier geht Eckehart sogar noch weiter als Fichtes Setzungslehre.

Dadurch macht es Eckehart, wie schon angedeutet, möglich, Gott nicht nur als Schöpfer, sondern auch als Herrn der Welt zu begreifen.

Indem bei Eckehart die Schöpfung an die Selbstverwirklichung Gottes im innergöttlichen Leben gebunden ist, dieses aber die Freiheit und Liebe wesenhaft in sich schließt, ist ihm die Weltschöpfung zugleich ein Werk der Freiheit und der Liebe Gottes.

Den höchsten Siegerkranz erringt aber nach unserer Überzeugung Eckehart dadurch, daß er, wie oben gezeigt, das Außergöttlichwerden der zunächst nur als innergöttliche Idee gesetzten Kreatur an den Eigenwillen der Kreatur knüpft. Mit der Selbstverwirklichung Gottes in der Trinität ist — so dürfen wir Eckeharts Gedanken ausdrücken — vorerst nur die Möglichkeit eines anderen, eines außergöttlichen Seins gesetzt. Erst mit dem Eigenwollen und Eigenwirken des Geschöpfes — das allerdings schon in seiner Idee angelegt sein mag — tritt dasselbe in die Außergöttlichkeit des Seins heraus.

Während bis heute der herkömmliche theistische Schöpfungsbegriff die schöpferische Tätigkeit Gottes sich so weit erstrecken läßt, bis das Geschöpf vollendet ist, billigt Eckehart dem Geschöpfe zu, daß es nicht ohne sein Zutun in die Welt trete. Man kann auch sagen, aus Eckeharts Lehre folge, die göttliche Idee der Seele und der ganzen Welt überhaupt schließe in sich, daß alle Geschöpfe ein Eigenleben haben, das sie zu ihrem Heraustreten aus der reinen Ideenwelt als Trieb oder Wille oder Eigentätigkeit im weitesten Sinne einzusetzen haben. Darin liegt auch zuletzt die Möglichkeit, dieses Fürsichwirken des Geschöpfes zuletzt gegen Gott einzusetzen!

Erst bei Schelling, dem jüngeren Fichte und anderen seiner Schule finden wir die Gedanken Eckeharts — diesen allen unbekannt — in begrifflicher Weise angedeutet, zum Teil sogar

entfaltet[1]. Auch wir kamen erst in Verfolg jener Analysis der Ganzheit, die wir in unserer „Kategorienlehre" niederlegten, zu ähnlichen Ergebnissen.[2]

Es pflegt mit Eckeharts Gedanken vielfach so zu gehen, daß sie wie Blitze blenden, Staunen erregen, dann aber nicht weiter verfolgt werden, daher dem heutigen, rationalistischen Menschen schließlich entschwinden. Der Grund dafür liegt einerseits darin, daß man vom Begrifflichen nicht immer zum letzten Ursprunge, zum mystischen Erlebnisse zurückfindet und so den vollen Wahrheitsgehalt nicht leicht erfaßt; andererseits darin, daß man die baulichen Zusammenhänge der Begriffe bei Meister Eckehart bisher nicht fand, sie daher als nicht bestehend annimmt.

Wir versuchten in der Schöpfungslehre beide Mängel zu vermeiden und zu zeigen, wie Eckehart mit seinen Gedanken über das Wesen der Urschöpfung über jede damalige Schöpfungslehre hinausging und sogar die Gedanken Fichtes und seiner Nachfolger vorwegnahm.

---

[1] Vgl. die Übersicht und Darstellung bei J. Spengler: Die Idee Gottes, II. Teil, Heidelberg 1852, S. 357 ff., S. 346 ff. und öfter.

[2] Mein Buch: Kategorienlehre, 1924, S. 316 ff. (2. Aufl., Jena 1939, S. 357 ff., 362 ff.): Jedes Sein ist nicht nur geschaffen, sondern schafft auch; Sein ist Schaffen aus Geschaffenwerden.